3 1761 04748176 7

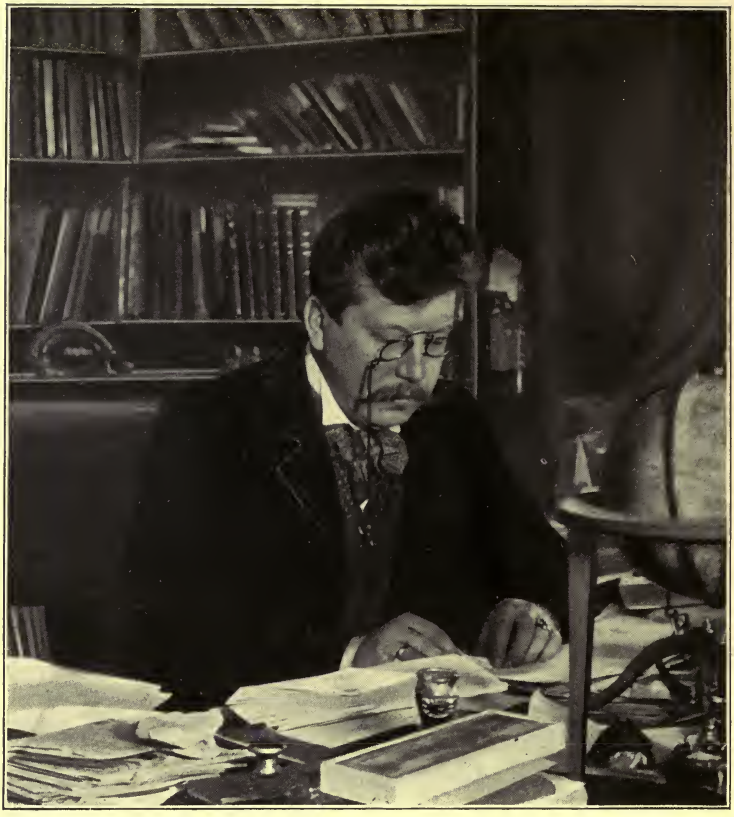
Digitized by Microsoft®

Digitized by Microsoft®

Digitized for Microsoft Corporation
by the Internet Archive in 2007.
From University of Toronto.
May be used for non-commercial, personal, research,
or educational purposes, or any fair use.
May not be indexed in a commercial service.

"Amico" correctori
Amicus correctior
F. Müller f.
Sept. Dec. 1919.

Digitized by Microsoft®



Albert Bierstadt

Digitized by Microsoft®

ALBRECHT DIETERICH
KLEINE SCHRIFTEN

MIT EINEM BILDNIS UND ZWEI TAFELN

533109
30.1.52

VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN 1911

Digitized by Microsoft®

PA
27
D5

ALLE RECHTE
EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS VORBEHALTEN

Digitized by Microsoft®

VORWORT

Nach Albrecht Dieterichs Tode, noch im Sommer 1908, wurde der Wunsch laut nach einer Zusammenfassung seiner kleinen Schriften, die vielfach zerstreut erst als Ganzes ein Bild von dem Menschen geben können, der sie schuf.

Diese Sammlung erscheint spät, weil ich erst den umfangreichen Nachlaß Dieterichs an Manuskripten und Notizzetteln durchsehen wollte, ob etwas davon sich zur posthumen Veröffentlichung eignete. In der Tat haben sich zwei Abhandlungen gefunden, die hier zum erstenmal dem Druck übergeben werden, über den Ritus der verhüllten Hände (XXIX) und der Untergang der antiken Religion (XXX).

Den ersten Aufsatz hatte Dieterich kurz vor seinem Tode als druckfertig bezeichnet. Er war auf fünf Abschnitte berechnet, aber es fand sich das Manuskript nur der ersten drei, und ohne Anmerkungen. Diese habe ich aus Dieterichs Notizen zugefügt, soweit das möglich war; viele der Monumente, die in jenen Abschnitten besprochen werden, kannte er im Original und gibt daher ihre Beschreibung nach eigener Anschauung, nicht nach älterer Literatur, die zitiert werden müßte. Dieterich hatte vor, diesem Aufsatz eine Reihe von Abbildungen beizugeben; ausdrücklich bezeichnet hatte er dafür nur eine einzige, die als Tafel II aufgenommen wurde. Die fehlenden Abschnitte konnten, wenigstens in ihren wichtigsten Gedanken, nach dem Résumé eines in Basel gehaltenen Vortrags gegeben werden.

Der Untergang der antiken Religion sollte nach Dieterichs Angabe im Herbst 1908 gedruckt werden, das Werk war, als er im Mai jenes Jahres starb, in seinem Innern ausgereift. Aber es kann hier nicht in der Form erscheinen, die ihm der Verfasser selbst gegeben hätte. Die Einleitung und der erste Abschnitt sind zwar nach Dieterichs eigener Niederschrift gedruckt, aber diese Niederschrift stammt aus seinen früheren Jahren; später hätte er mehr als eine Einzelheit daran selbst geändert. In Abschnitt II–V habe ich versucht, die Hauptgedanken aus Kollegheften[1] und den Stichworten, die Dieterich selbst sich für die Vorlesungen aufgezeichnet hatte, zu rekonstruieren. Daß dieser Ver-

[1] Ich danke Dieterichs Schülern R. Ebner, E. Fehrle, H. Ostern, R. Rotheimer für die freundliche Überlassung ihrer Nachschriften.

Digitized by Microsoft®

such in Inhalt und Form weit hinter dem gesprochenen Wort zurückbleiben mußte, lag in seiner Natur. Aber auch wenn er besser gelungen wäre, hätte ein Buch von Dieterich ihn übertroffen. Denn er würde manches straffer zusammengezogen, anderes ausführlicher begründet haben, als er es in den Vorträgen getan hat, und einiges hätte er sicher nicht so formuliert. Wohl habe ich bei der Unvollkommenheit des Entwurfes, der hier geboten wird, daran gedacht, ihn nicht zu drucken. Aber den Ausschlag gab der mündlich geäußerte Wunsch Dieterichs, daß gerade die Gedanken, die er über dieses Thema vorgetragen hatte, nicht verloren gehen möchten.

Im Texte des 'Untergangs' habe ich nichts geändert, weder zugesetzt noch gestrichen, und habe mich auch da, wo ich anderer Meinung bin, an das vorhandene Material gehalten. Nur wo es mich im Stiche ließ, mußte ich hier und da einen verbindenden Gedanken zusetzen, um die Lücke zu füllen. Mit Anmerkungen konnte ich bei allgemeiner bekannten Dingen sparsam sein, nur die wichtigsten Quellen sind zitiert, und nicht jedesmal wieder für eine Einzelheit, die dorther entnommen ist. Da in Kap. II—V dieser Abhandlung keine Anmerkung von Dieterich selbst herrührt, waren keine unterscheidenden Zeichen nötig; in den übrigen Teilen der Sammlung bedeuten, wenn nichts anderes bemerkt ist, rechtwinklige Klammern, daß die Anmerkung nachträglich von Dieterich in seinem Handexemplar notiert war: an diesen Anmerkungen ist höchstens die Form geändert, um sie ihrer Umgebung anzupassen; spitzwinklige Klammern sind Zusätze des Herausgebers. Und zwar habe ich mich darauf beschränkt, Verweise auf andere Stellen von Dieterichs Schriften anzubringen, die zu dem kommentierten Ort etwas Neues sagen. Zusätze aus den Werken anderer sind nur als Ergänzungen zu Nachträgen Dieterichs gegeben worden.

Ein Verzeichnis der von Dieterich selbst in den Druck gegebenen Aufsätze steht am Schluß des Nekrologes, den ich zuerst im Band CXLV B des Jahresberichts für Altertumswissenschaft veröffentlicht habe und den ich hier (S. IX ff.) mit der freundlichen Erlaubnis des Redakteurs W. Kroll wieder abdrucke. In diesem Lebensabriß habe ich versucht, den einzelnen Abhandlungen ihre Stelle im Entwicklungsgang Dieterichs anzuweisen.

Nicht aufgenommen sind die Rezensionen Dieterichs. Zwar sind sie für ihn charakteristisch, weil aus ihnen die Liebe zur Sache und bei aller Kampfesfreude die Achtung vor der Person des Gegners besonders deutlich spricht, aber sie enthalten auch vielfach Referate und Einzelbemerkungen, die man sehr gut an der Stelle der ersten Veröffentlichung nachlesen kann.

Digitized by Microsoft®

Bekannt geworden sind mir folgende Besprechungen:

1. K. Wessely, Zu den griechischen Papyri des Louvre und der bibliothèque nationale. S. A. Jahresbericht des k. k. Staatsgymn. Hernals 1888/89. Berl. philol. Wochenschr. 1891, 9. 10.
2. Karl Buresch, Klaros. Leipzig, Teubner 1889. Berl. philol. Wochenschr. 1891, 625–630.
3. Ernst Rieß, Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica. Diss. Bonn 1890. Berl. philol. Wochenschr. 1891, 819–822.
4. Albrecht Wirth, Danae in christlichen Legenden. Wien, Prag, Leipzig (Tempsky und Freitag) 1892. Zeitschrift für Kirchengeschichte XIII, 1892, 420 f.
5. Paul Decharme, Euripide et l'esprit de son théâtre, Paris, Garnier frères 1892. Deutsche Lit. Zeit. 1894, 361–363.
6. Friedrich Weber, Platonische Notizen über Orpheus. Progr. Luitpold-Gymn. 1898. München, Lindl 1899. Deutsche Lit. Zeit. 1900, 864. 65.
7. Carl Maria Kaufmann, Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums. Mainz, Franz Kirchheim 1900. Deutsche Lit. Zeit. 1900, 2909–15.
8. Hock, Stefan, Die Vampyrsagen und ihre Verwertung in der deutschen Literatur. Berlin, A. Duncker 1900. Zeitschr. für franz. Sprache und Litt. XXIII, 1901, 2, 119–121.
9. Deißmann, Adolf, Ein Originaldokument aus der Diokletianischen Christenverfolgung. Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr (P. Siebeck) 1902. Gött. gel. Anz. 1903, 550–555.[1]
10. Erwin Preuschen, Mönchtum und Sarapiskult, 2. Aufl., Gießen 1903, Ricker (A. Töpelmann). Berl. philol. Wochenschr. 1905, 13–19.
11. H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Heft I, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1903. Archiv für Rel.-wiss. VII, 1904, 278 f.
12. Bericht über griechische und römische Religion (1903) 1904, 1905. Archiv für Rel.-wiss. VIII 1905, 474–510.

Aber eine Probe des Stils, den Dieterich als Rezensent schrieb, möchte ich doch geben. Zu diesem Zweck, nicht, um alten Streit neu anzufachen, wähle ich ein Stück aus der Besprechung Nr. 7. Hier werden antike Parallelen zu dem christlichen *Angelus* aufgeführt, und dann heißt es:

[1] A. Deißmann hat hierauf geantwortet in der 'Studierstube' I 1903, Dezemberheft: 'Der Brief des Psenosiris'.

Digitized by Microsoft®

'Aber freilich würde ja K. dergleichen Material kaum haben verwenden wollen noch können. Ihm „fehlt jede profane Analogie". Seine Anschauung läßt ihn alles wirklich oder vermeintlich Christliche, soweit es nur irgend geht und noch viel weiter isoliren, wo andere unleugbare Entwicklung zu sehen meinen. Manchmal könnten sich ja beide einigen auf Wendungen von der äußeren Form und dem Sinne, meist stehen sich eben verschiedene Anschauungen von geschichtlicher Forschung gegenüber, die unvereinbar sind. Das gewaltige Problem der Genesis des Christentums kennt K. natürlich nicht: nicht als ob die, welche ihm dienen wollen, alles Christliche als schon dagewesen erweisen wollten. Darauf kommt es nicht an und noch weniger wollen sie mit plumper Hand das Geheimniß der persönlichen Wirkung Christi antasten; aber alles was in irdischen Formen wird und wächst, muß auch hier in seiner geschichtlichen Entwicklung verstanden werden.

Wer zu dem Resultat kommen kann, daß „abgesehen von der äußeren meist indifferenten Form, in die fast jedes Volk bestimmte Begriffe kleidet, die christlichen Jenseitsdenkmäler nichts von der Antike ererbt haben", muß allerdings jenen Bestrebungen ganz fremd und blind gegenüberstehen; und ich verstehe es ja sehr gut, daß Jemandem, der in gewissen religiösen und theologischen Lehren und Traditionen fest gewurzelt ist, eben jene Bestrebungen absolut unverständlich sind oder gar frivol erscheinen. Um so mehr muß es ausdrücklich anerkannt werden, daß K. in der Polemik gegen die, welche in anderen Grundanschauungen leben und arbeiten, immer maaßvoll und sachlich bleibt und sich in seinen Formen von manchen Schriftstellern auf beiden Seiten sehr vorteilhaft unterscheidet.

Wir „anderen" müssen uns ruhig sagen, daß Vieles für K. und viele niemals bewiesen werden kann, was darum nach unserer Anschauung nicht weniger sicher ist. Aktenstücke pflegen wir ja nicht präsentiren zu können, daß am so und so vielten des und des Jahres die und die Vorstellung übertragen sei. Religionsgeschichte im tiefern Sinne – ich nehme den Mund nicht so voll, daß ich von „vergleichender Religionswissenschaft" rede – wird K. nicht treiben und schreiben können, vielleicht eher „monumentale Theologie". Und das soll nicht ungesagt bleiben, daß wir ihm stets dankbar sein werden für Erörterungen altchristlicher Denkmäler.'

Auch die kleineren Artikel über die antiken Dramatiker, die Dieterich für die Realencyclopädie des classischen Altertums von Pauly-Wissowa verfaßt hat, sind nicht mit abgedruckt. Wer diese Dokumente treuer

Digitized by Microsoft®

philologischer Kleinarbeit nachlesen will, findet das Verzeichnis der Stichworte in der Anmerkung.[1] Aufgenommen wurden, mit der freundlichen Erlaubnis des Redakteurs der Realencyclopädie, W. Kroll, die großen Artikel Aischylos und Euripides. Der Versuch, in diesen Artikeln durch das Verweisen der Zitate in Anmerkungen den Text rein herauszuheben, war leider nicht durchführbar.

Weggelassen sind ferner diejenigen Schriften, die Dieterich als selbständige Bücher und Broschüren hat erscheinen lassen. Sie sind sämtlich von Teubner verlegt: Abraxas 1891, Nekyia 1893, Die Grabschrift des Aberkios 1896, Pulcinella 1897, Eine Mithrasliturgie 1903 (zweite Auflage 1910), Mutter Erde 1905.

Die Anordnung der aufgenommenen kleinen Schriften ist die chronologische. An zwei Stellen, nach XIII und XV, ist sie aufgegeben, um Zusammengehöriges nicht zu trennen. — Am Rande sind durchweg die Seitenzahlen der ersten Veröffentlichung beigefügt.

Dieterichs Schüler Otto Weinreich hat mich beim Lesen der Korrekturen freundlichst unterstützt. Auch für die Anfertigung des Registers sei ihm herzlich Dank gesagt.

Königsberg 5. August 1911.

RICHARD WÜNSCH

[1] Aemilius 21, Agathon 13, Aiantides 3, Akestor 4, Alexandros 83, Alkaios 11, Alkimenes 4, Amphianus, Ἀναγνωστικοί, Antiphanes 14, Antiphon 12, Apollodoros 56, Apollonios 25, Archestratos 12, Aristarchos 21, Aristias 2, Aristippos 6, Ariston 49, Asklepiodotos 11, Astydamas 1. 2, Athenion 7, Auleas, Bion 4. 5, Biotos, Chairemon 5, Chares 12, Charilaos 3, Choirilos 3, Datis 2, Demetrios 73, Demonax 2, Dikaiogenes 2, Diogenes 36. 37, Diognetos 14, Dionysiades 1, Dionysios 1 Schluß, Dorillos, Dorotheos 14, Dymas 5, Epigenes 12, Euaion 2, Euandridas, Euaretos, Euetes 1, Ezechiel.

Digitized by Microsoft®

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Albrecht Dieterich IX

I. Papyrus magica, Prolegomena 1

II. Schlafszenen auf der attischen Bühne 48

III. De hymnis Orphicis 69

IV. Die Zahl der Dramen des Aischylos 111

V. Über eine Szene der aristophanischen Wolken 117

VI. Die Göttin Mise 125

VII. Aischylos 136

VIII. Über den Ursprung des Sarapis 159

IX. Matris cena 162

X. Die Widmungselegie des letzten Buches des Properz 164

XI. Εὐαγγελιστής 193

XII. Ein hessisches Zauberbuch 196

XIII. ABC-Denkmäler 202

XIV. Ein neues ABC-Denkmal 229

XV. Himmelsbriefe 234

XVI. Weitere Beobachtungen zu den Himmelsbriefen 243

XVII. Die Religion des Mithras 252

XVIII. Die Weisen aus dem Morgenlande 272

XIX. Über Wesen und Ziele der Volkskunde 287

XX. Volksglaube und Volksbrauch in Altertum und Gegenwart . . . 312

XXI. Sommertag 324

XXII. Enneakrunos 353

XXIII. Hermann Usener 354

XXIV. Euripides 363

XXV. ΧΜΓ 409

XXVI. Οὖλος ὄνειρος 410

XXVII. ΔΙΚΑ 412

XXVIII. Die Entstehung der Tragödie 414

XXIX. Der Ritus der verhüllten Hände 440

XXX. Der Untergang der antiken Religion 449

Register. Von Otto Weinreich 540

Digitized by Microsoft®

ALBRECHT DIETERICH[1]

Albrecht Dieterich wurde am 2. Mai 1866 zu Hersfeld im Kurfürstentum Hessen geboren.[2] Sein Vater Albrecht war Lehrer am dortigen Gymnasium und verheiratet mit Henriette Münscher, der Tochter des Direktors. Dreizehn Jahre war die Ehe kinderlos geblieben, ehe die Geburt des Sohnes den heißen Wunsch der Eltern erfüllte; sie haben den Dank dafür durch liebevolle Sorgfalt in Pflege und Erziehung abgetragen, die Mutter in Fröhlichkeit, der Vater in Strenge. Das lag im Wesen dieser grundverschiedenen Naturen. Die Mutter war in einem Hause aufgewachsen, in dem die Freude an den schönen und guten Gaben des Lebens daheim war, und wo sorglos weitgehende Gastlichkeit gepflegt wurde. Diesen Ton gab ihr Vater an; Direktor Münscher, Sohn eines Marburger Professors der Theologie, war aber nicht nur ein weltfreudiger Mann, sondern auch ein vielseitiger Gelehrter und guter Pädagog, über die Schulräume hinaus und weit über die Grenzen der Stadt verehrt und beliebt. Ein Teil dieser Liebe kam auch den Seinigen zugute. So, von Freundlichkeit umgeben, war die Tochter herangewachsen, frohen und heiteren Geistes, mit offenem Sinn für die Kunst und ihre Schönheit, aber auch fähig und bereit, sich den ernsten Anforderungen des Tages anzupassen. Und gerade diese Eigenschaft war notwendig, um ihre Ehe harmonisch zu gestalten. Albrecht Dieterich dem Vater, gleichfalls einem Hessen, war keine

---

[1] Abgedruckt aus dem Jahresbericht für Altertumswissenschaft Bd. CXLV B 1910, mit geringen Änderungen; dazu gehören drei Berichtigungen, für die ich O. Crusius, L. Deubner, A. Elter, C. Hosius, und zwei Zusätze, für die ich F. Boll verpflichtet bin.

[2] Um einen Lebensabriß von Albrecht Dieterich geben zu können, bedurfte ich der Angaben für seine Jugendzeit bis zum Abgang von der Universität. Frau Marie Dieterich sandte mir des Dahingeschiedenen Tagebücher und Aufzeichnungen und stellte mir zur Verfügung, was sie nach seinen Erzählungen aufgeschrieben hatte. Von Freunden aus der Gymnasialzeit schickte F. Wachenfeld, Professor in Rostock, seine Erinnerungen; R. Homburg, Oberlehrer in Kassel, sammelte außerdem Beiträge von Bekannten aus der Jugendzeit. Ihnen allen sei hiermit herzlich gedankt. Herbst 1889 machte ich selbst die Bekanntschaft Albrecht Dieterichs; mit dem Oktober 1890 beginnen seine Briefe an mich, in denen er niederlegte, was er erlebte und was ihn beschäftigte.

Digitized by Microsoft®

frohe Jugend beschieden gewesen; noch als Mann hat er mit den Sorgen des täglichen Lebens zu kämpfen gehabt. Sein Weltauffassung war darüber ernst geworden. Sie gründete sich auf einen strengen evangelischen Glauben, der für Denken und Handeln die alleinige Richtschnur war; irgendwelche Zweifel sind ihm trotz eines scharfen Verstandes und eines ausgebreiteten Wissens nicht gekommen. Ebenso fest an der alten Sitte hielt er auch als Staatsbürger; dem letzten Kurfürsten von Hessen hat er in seinem Herzen stets die Treue gehalten, in herber Ablehnung der neu entstandenen Verhältnisse.

Diesen beiden so verschieden gearteten Menschen verdankte der Sohn die wesentlichen Züge, die ihn als Mann auszeichneten. Er hatte von der Mutter die sonnige Lebensfreude und die Fähigkeit, Werke der Kunst rein zu genießen; vom Vater das stark ausgeprägte Denkvermögen, den kraftvollen Willen, den heiligen Ernst in den großen Fragen des Lebens. Er hat das später selbst empfunden und glaubte zu fühlen, wie mit den Jahren das Wesen des Vaters in ihm das Stärkere wurde.

Der Grund zu diesem nachhaltigen Einfluß ist in Albrecht Dieterichs Jugendzeit gelegt worden. Seine Mutter starb früh; der Knabe war damals sieben Jahre alt, der Schmerz über ihren Verlust zitterte noch lange in seinem empfänglichen Herzen nach. Seine Erziehung ging nun ganz an den Vater über, der bei aller Strenge volles Verständnis für die anders gearteten Züge im Wesen seines Sohnes besaß und seiner Entwicklung mehr Freiheit ließ, als er sich selbst zugestand. Als der Junge in das Gymnasium der Vaterstadt eingetreten war, bedurfte er zur Arbeit keines Spornes. Der Vater erzählte gern, wie freudig er lerne, im gemeinsamen Arbeitszimmer, stolz auf seinen eigenen Tisch und seine eigene Lampe. „Es steckt ein Münscher in ihm", pflegte er zu sagen. Dieses Verhältnis ging aber über das Abhören der täglichen Pensa hinaus; es wurde ein wirkliches Füreinanderleben. Der Vater wurde der Vertraute des Sohnes; er suchte das Kind der Lebensauffassung zuzuführen, die er selbst besaß; dieselbe kirchliche Anschauung, dieselbe Liebe zum angestammten Landesherrn sollten in der Seele des Knaben Wurzel schlagen. Auch weckte der Vater in ihm die Erkenntnis vom Wesen wissenschaftlicher Arbeit und die Freude an den Werken der deutschen Dichtkunst.

In den oberen Klassen kam die Freundschaft mit gleichstrebenden Schulfreunden hinzu, die dem etwas einseitigen Ernst der väterlichen Erziehung erfolgreich entgegenarbeiteten. Wohin die Neigungen des kleinen Kreises gingen, zeigt der Name „Sonnengötter", den die Klasse

Digitized by Microsoft®

für die vier Teilnehmer erfand; man las viel miteinander, namentlich mythologische, poetische und philosophische Bücher und disputierte eifrig über den Wert des Gelesenen. Von Sekunda an hat Dieterich sich auch als Dichter versucht; die erhaltenen Poesien, die zum Teil in der Unterhaltungsecke hessischer Lokalblätter Abdruck gefunden haben, zeigen bei aller Jugendlichkeit Formgewandtheit und Gestaltungsgabe und die Fähigkeit, sich für ein Ideal zu begeistern. Zum großen Teil sind es Balladen; sein Vorbild ist vor allem Uhland, hin und wieder Heine; Motive aus dem Altertum sind selten, es dominiert die nordische Heldensage. In anderen Gedichten kommt das eigene starke Empfinden zum Ausdruck; sie gelten der verstorbenen Mutter, den Freunden und dem Vaterland. In den patriotischen Liedern klingen die Anschauungen des Vaters wider; ein Hesse will er bleiben, dem Hessenlande will er seine Lieder und sein Leben weihen, und wehmütig berührt es, wenn der Siebzehnjährige sich ein Grab in hessischer Erde wünscht.

Ostern 1884 verließ Dieterich das Gymnasium, um die Hochschule zu beziehen. Auch den Vater fesselte jetzt nichts mehr an Hersfeld; er legte das Amt, das er 35 Jahre verwaltet hatte, nieder und zog Ostern 1885 in seine engere Heimat zurück. In Kirchditmold bei Kassel erwarb er ein kleines Haus, in dem er selbst seinen Studien lebte, und das für den Sohn das ersehnte Ziel wurde, dem er in den Ferien zueilte.

Zunächst ging Dieterich nach Leipzig. Dort wollte er, dem Wunsche seines Vaters entsprechend, Theologie studieren. Er hat denn auch theologische Vorlesungen gehört, und die Probleme des Neuen Testaments und der Kirchengeschichte haben ihn stark angeregt, aber dennoch haben sie nicht vermocht, ihn zum Theologen zu machen. Andere Neigungen waren stärker; die Nachschriften und Exzerpte der Leipziger Zeit drehen sich um philosophische Probleme, namentlich religions-philosophischer Art, und um deutsche Literatur; das Interesse am eigenen Land und Volk, das bereits aus seinen Hessenliedern spricht, gewinnt an Umfang und Vertiefung. Auch die klassische Philologie tritt jetzt in seinen Gesichtskreis, er hat bei G. Curtius, Crusius, Lipsius, Ribbeck gehört und ist ein Semester lang außerordentliches Mitglied des philologischen Seminars gewesen. Seine Seminararbeit handelte über den Schluß der Phönissen des Euripides. Es war die erste Berührung mit einem Dichter, der ihn dann nicht wieder losgelassen hat. In persönliche Beziehungen ist er damals wohl nur zu Crusius und Rudolf Hirzel getreten; dem letzteren spricht er in der

Digitized by Microsoft®

Vita seiner Dissertation einen besonderen Dank aus. Studentischen Verkehr hatte er teils mit alten Hersfelder Freunden, teils in dem „Philologischen Verein", dem er beigetreten war. In diesem Verein war das Hauptinteresse auf antike Dichter gerichtet; im Sommer 1885 las man gemeinschaftlich Aristophanes, den Dieterich bei seiner Empfänglichkeit für Witz und Humor besonders geliebt hat. Auch die eigene dichterische Tätigkeit wurde fortgesetzt. Als der Philologische Verein im Dezember 1885 seinen Stiftungstag feierte, dichtete er das Festlied. „Wir setzen ein des Lebens Kraft, Nur einen Stein emporzuheben Zum stolzen Bau der Wissenschaft. Schnell wird das Leben uns verrinnen, Doch jener Bau wird ewig stehn."

Ostern 1886 kam Dieterich nach Bonn, entschlossen, Philologie zu studieren, aber noch unsicher, ob er den Nachdruck auf germanische oder klassische Philologie legen sollte. Die erste Vorlesung, die er bei Hermann Usener hörte, entschied diesen Zweifel. Er erzählte selbst, es habe ihn da wie ein Blitz durchzuckt: „Hier liegen die großen Probleme, denen du dein Leben widmen mußt." So wurde er klassischer Philologe, Schüler von Bücheler, Lübbert, Usener. Auch Archäologie bei Kekulé hat er gehört, teils um die Kunstwerke eben als Kunstwerke zu genießen, teils um durch sie das Verständnis der schriftlichen Tradition zu vertiefen. Das Wichtigste waren ihm Kolleg und Seminar bei Bücheler und Usener; freudig genoß er die wundervollen Stunden, in denen die Arbeit nicht dumpfe Pflichterfüllung, sondern seelisches Erleben war, jene Übungen, die nicht nur das Wissen des Schülers mehrten, sondern ihn auch zum Manne erzogen in Ehrlichkeit gegen sich selbst, in der Überzeugung von der Unzulänglichkeit der eigenen Kenntnisse, in dem kategorischen Imperativ, daß in wissenschaftlichen Dingen nichts um der Person, um der Sache willen alles zu geschehen habe.

Dieterich nahm drei Semester am philologischen Seminar teil, während eines Semesters war er Senior. Von Franz Bücheler hat er viel gelernt, und im Gespräch oft dankbar anerkannt, wie viel er gerade Bücheler verdankte. Aber mächtiger zogen ihn die religionsgeschichtlichen Probleme an, die Hermann Usener beschäftigten; es waren die Jahre, in denen das „Weihnachtsfest" heranreifte. Für jene Fragen war Dieterichs Gemüt besonders empfänglich; er hatte an seinem Vater gesehen, was die Religion dem einzelnen Menschen bedeuten kann; er hatte in Leipzig gelernt, wie die Religion in der Geschichte gewirkt hat. Am liebsten hätte er, der sich nun zu eigener wissenschaftlicher Arbeit reif fühlte, ein rein religionsgeschichtliches

Digitized by Microsoft®

Thema angefaßt. Doch Usener, der scharf in das unklare Gären des jugendlichen Feuerkopfes hineinsah, wehrte es ihm und drang darauf, daß zunächst die philologischen Fundamente fester gelegt wurden. Darum stellte er für eine Preisarbeit ein Thema zur Kritik des Aichylos; er war überzeugt, daß es niemand anders als Dieterich, und dieser gut, lösen würde. Diese Erwartung trog nicht. Und als dann Bücheler eine religionsgeschichtliche Aufgabe stellte, griff Dieterich mit beiden Händen zu. Für den in Leyden liegenden griechischen Zauberpapyrus J 384 sollten Textverbesserungen und Erläuterungen eingereicht werden. Dieterichs Arbeit erhielt auch hier den Preis, und aus dieser Preisarbeit erwuchs die Dissertation, die dann in erweiterter Form erschien unter dem Titel: *Papyrus magica Musei Lugdunensis Batavi, denuo edidit commentario critico instruxit prolegomena scripsit A. D.* Um diese Ausgabe machen zu können, hatte Dieterich den Papyrus an Ort und Stelle noch einmal verglichen. Es war nicht leicht, den Vater zu bewegen, daß er diese Reise nach Leyden erlaubte. Denn durch die rein philologische Arbeit, die dadurch gefördert wurde, erklärte der Sohn endgültig seine Abkehr von der Theologie. Aber der Vater fügte sich, obwohl er seinen Lieblingswunsch scheitern sah; die Dissertation ist *Patri et praeceptoribus* gewidmet.

Dieterichs erste Arbeit zeigt deutlich die Schule Useners. Den abstrusen Unsinn, den die Zauberpapyri auf den ersten Anblick bieten, sucht er geschichtlich zu verstehen. Namentlich kommt es ihm darauf an zu zeigen, daß in diesem Trümmerhaufen Goldkörner alter religiöser Vorstellungen verschüttet liegen, daß die Zauberformeln zum Teil umgeformt sind aus wirklichen Gebeten und Hymnen der Religionen und Mysterien des Altertums. So wies er in der Vorrede besonders auf gnostische, ägyptische und orphische Nachklänge hin, Reste aus einem orphischen Hymnenbuch werden herausgeschält und gesäubert. Die Ausgabe selbst zeigt, daß er die Technik der Edition anzuwenden gelernt hat, ein grammatisches Register beweist, daß er sich der Bedeutung dieses Textes auch für die Geschichte der griechischen Sprache bewußt ist.

Das Doktorexamen bestand Dieterich *insigni cum laude*, die Promotion fand im August 1888 statt. Die Thesen, die er verteidigte, weisen auf intensive Beschäftigung mit den griechischen Tragikern hin; auch Aristophanes ist mit einer Konjektur bedacht. Opponenten waren Freunde aus dem Philologischen Verein, dem Dieterich auch in Bonn beigetreten war. Eine ganze Reihe der engsten Beziehungen, die das Leben hindurch gehalten haben, hat er gerade mit seinen Vereins-

Digitized by Microsoft®

brüdern in Bonn geknüpft. Sie alle einte zunächst das ehrliche Arbeiten an der Wissenschaft; in kühnem Wagemut werden von den Lesekränzchen die schwersten Autoren in Angriff genommen und in den Vorträgen die schwierigsten Themata behandelt. Aber neben dem Ernst behielt die Freude ihr Recht; die Bonner Bierzeitungsmappe bewahrt aus jenen Tagen manches Gedicht Dieterichs und seiner Freunde, das von Lebensfrische und köstlichem Übermute strahlt.

Nach bestandenem Doktorexamen kehrte Dieterich in das stille Haus von Kirchditmold zurück, um sich zur Staatsprüfung vorzubereiten und das Zusammensein mit dem Vater zu genießen. Seine philosophische Staatsexamensarbeit hatte das Thema: „Was wissen wir über Platons Theismus oder Pantheismus?“ Die Frage ist deutlich mit Rücksicht auf seine religionsgeschichtlichen Neigungen gestellt worden. Man fühlt, wenn man die Arbeit liest, mit welcher Freude, mit welch heiligem Eifer sie geschrieben ist. Sie ringt mit Platos Worten, um ihnen die Entwicklung seiner Auffassung abzugewinnen; eine innere Wärme durchzieht die Stellen, die vom Wesen dieses Einzigartigen handeln.

Das Staatsexamen bestand Dieterich im Mai 1889 und trat dann sein Probejahr am Gymnasium zu Elberfeld an. Die Lust, das pädagogische Können zu erproben, das ihm im Blute saß, war groß, und mächtig die Freude, wenn es gelang, den Gegenstand des Unterrichts anschaulich zu gestalten, die Stunde zu beleben. Die Autorität, die der Lehrer braucht, hatte er sich gleich in der ersten Stunde durch energisches Eingreifen gesichert.

In diese erste Lehrzeit hinein fiel der Tod des Vaters. Er starb unerwartet im September 1889. Sein Scheiden hinterließ eine Lücke im Leben des Sohnes, die sich nur langsam schloß. Das Haus in Kirchditmold konnte er sich lange nicht entschließen zu verkaufen; er sah wohl auch voraus, daß er diesen ruhigen Winkel noch brauchen werde. Denn so gern er an der Schule unterrichtete, sein letztes Ziel war doch ein anderes. Er wollte für seine wissenschaftliche Arbeit mehr Bewegungsfreiheit, als sie die Anforderungen des Gymnasiums gewähren können. So faßte er nach Ablauf des Probejahres die Habilitation, die ihm lange vorgeschwebt hatte, ernstlich ins Auge. An Stoff zur Arbeit fehlte es nicht. Das Museum von Leyden barg außer jenem griechischen Zauberpapyrus, von dem die Dissertation handelte, noch einen zweiten (J 395); dem wandte Dieterich sich jetzt zu. In der Stille von Kirchditmold begann die kritische und kommentierende Tätigkeit. Doch bald stellten sich die Zweifel ein, ob gerade diese Arbeit

Digitized by Microsoft®

für eine Habilitationsschrift sich eignen werde. Es existierte damals noch die Ansicht, daß philologische Arbeit, an einem Texte geleistet, der nicht der Kunstliteratur angehörte, nicht genüge, um den Verfasser als Philologen auszuweisen. Deshalb wählte Dieterich für die Habilitationsschrift aus seiner umfassenden Arbeit einen Abschnitt aus, der weniger weit von der gebahnten Straße der Philologie ablag: die orphischen Hymnen. Mit diesen hatte er schon in der Dissertation Fühlung gewonnen, ihre Doktrin hatte auch im zweiten Leydener Papyrus Spuren hinterlassen, und mit ihnen durfte man sich abgeben, da sie namentlich durch Gottfried Hermann in das Bereich der klassisch-philologischen Studien einbezogen waren. Ihnen gilt Dieterichs Abhandlung *De hymnis Orphicis capitula quinque,* die in kurzen Zügen die einzelnen Etappen auf dem Wege festzustellen suchte, den diese Sammlung sakraler Gesänge zurückgelegt hat. Einzelnen Hymnen sind besondere Bemerkungen gewidmet; namentlich haben ihn diejenigen angezogen, die sich an chthonische Gottheiten richten. Ihnen gilt Kap. V, der Vorläufer späterer Untersuchungen über die religionsgeschichtlich so wichtigen griechischen Vorstellungen von der Unterwelt.

Das übrige, was Dieterich zum zweiten Leydener Papyrus zu sagen hatte, vereinigte er in seinem Abraxas. Der Name versinnbildlicht das bunte Gemenge sonderbarer Glaubensvorstellungen, das in jener Papyrus magica vereinigt war und analysiert werden mußte. Die Untersuchung ist eindringender geführt als in der Dissertation, fruchtbar namentlich der Hinweis, daß auch stoische Elemente in diesen Synkretismus hineingezogen sind; damit war der Erkenntnis von dem bedeutenden Einfluß der populären Philosophie eines Poseidonios der Weg geebnet. Wie nach rückwärts, wird auch nach vorwärts von den religiösen Vorstellungen des Papyrus aus die Brücke geschlagen. Wenn der uralte Mythos vom drachentötenden Lichtgott in die Visionen der Johannesapokalypse und in die Sage vom heiligen Georg hinein verfolgt wird, so zeigt sich hier Useners Mitarbeiter an der Frage nach der Entstehung des Christentums.

Die Arbeit am Abraxas und an den orphischen Hymnen nahm von der Mitte 1890 an etwa ein Jahr in Anspruch. Nebenher fielen ein paar kleine Aufsätze zu den geliebten attischen Dramatikern ab (Rhein. Mus. 48): über die Zahl der Dramen des Aischylos, über die Einwirkung des Mysterienwesens auf eine Szene bei Aristophanes. Im Winter hat Dieterich auch einige Wochen in Göttingen zugebracht. Es trieb ihn, die dortigen Philologen kennen zu lernen, C. Dilthey, F. Leo, U. v. Wilamowitz-Möllendorff. Wie sein Sinn hauptsächlich auf

Digitized by Microsoft®

griechische Religion und griechische Dichtung gerichtet war, zog es ihn vor allem zu Wilamowitz. Dessen „Herakles“ war 1889 erschienen und hatte auf Dieterich einen tiefen Eindruck gemacht; ein kleiner Aufsatz Dieterichs über eine technische Einzelheit der attischen Tragiker (Rhein. Mus. 46), der unter der unmittelbaren Wirkung jener Lektüre geschrieben ist, klingt in einen Hymnus voll ehrlicher Begeisterung auf dies Buch aus. Was für Dieterich die Vorlesungen von Wilamowitz, in denen er hospitierte, und der persönliche Verkehr mit ihm gewesen sind, zeigte sich darin, daß er andere bestimmte, in gleicher Weise für einige Zeit nach Göttingen zu gehen: „So etwas darf der Philologe sich nicht entgehen lassen.“

Im Sommer 1891 wurde der „Abraxas“ Usener zur Feier seiner fünfundzwanzigjährigen Lehrtätigkeit an der Bonner Universität vom dortigen Philologischen Verein dargebracht; es war zugleich ein Dank, den der Schüler dem Lehrer abstattete. Zur selben Zeit vollzog Dieterich seine Habilitation. Daß er sich in Marburg niederlassen könnte, wünschte er als Hesse von Herzen; das verständnisvolle Entgegenkommen namentlich von Georg Wissowa erleichterte ihm die Erfüllung seines Wunsches. Seine Antrittsvorlesung hielt er im Oktober 1891 über die Entwicklung des Epitaphios und der Laudatio funebris, ein Thema aus der Literaturgeschichte, das mit seinen Studien über die antiken Vorstellungen von den Dingen nach dem Tode im Zusammenhang steht.

Mit dieser Vorlesung begann Dieterichs akademische Tätigkeit. Die Kollegia umspannten nach und nach die Hauptzweige griechischer Dichtung: Lyrik, Komödie und Tragödie. In das Gebiet der römischen Literatur greift eine Vorlesung über das Wesen der Satire ein; es reizte ihn, die Beziehungen von Witz und Spott dieser Literaturgattung zu den verschiedenen Arten des Lustspiels zu verfolgen, und seine eigene Anlage zu Humor und Satire, wie sie sich in den Scherzen der Bonner Jahre betätigt hatte, verstärkte seine Neigung für dies Thema. Die Grammatik ist mit einer Vorlesung über griechische Syntax vertreten; in besonderen Übungen wurde philologische Methode gepflegt. Von Kollegia aus seinem Lieblingsgebiet erscheinen zwei. Die Vorlesung über griechische Mythologie betrachtete er zugleich als heilsamen Zwang, sich die Tatsachen der griechischen Göttersage in den Zusammenhang geordneten Erkennens zu bringen. Die „Geschichte des Untergangs der antiken Religion“ sollte ihm zugleich Material sammeln für die Entstehung des Christentums, eine Frage, die ihn immer lebhafter beschäftigte. Das erkennt man aus seinem nächsten Buch, der

Digitized by Microsoft®

„Nekyia", die den Untertitel trägt „Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse". Dies in einem Grabe von Akhmim entdeckte Pergamentbruchstück enthält Schilderungen vom Ort der Seligen und vom Ort der Verdammten, die sonst in der christlichen Literatur nicht nachgewiesen waren. Die Aufgabe, hier den Ursprungsnachweis zu führen, mußte Dieterich ganz besonders reizen, da er in seinen Vorarbeiten über die Jenseitsvorstellungen der Griechen den Schlüssel des Rätsels besaß. Aber wenn auch jene apokalyptischen Vorstellungen hellenisch waren, so stammten sie doch nicht aus der staatlich gepflegten Religion, sondern aus einer Unterschicht religiöser Vorstellungen, die im Volke lebendig geblieben war; von hier ab wird der „Volksglaube" ein wichtiger Faktor für Dieterich. Nächst dem griechischen Volksglauben vom Totenreich sind für ihn die Mysterien von Bedeutung; sie entwickeln die Lehre, daß im Jenseits den Eingeweihten ewige Trunkenheit, den Nichtgeweihten der Schlammpfuhl erwarte. Damit legen sie den Grund zu den Anschauungen von Orten ewiger Seligkeit und ewiger Qual, die dann durch Vermittlung orphischer Lehren auch dem Christentum bekannt werden.

In der Vorrede zur Nekyia dankt Dieterich seinem verehrten Lehrer Hermann Usener für die Beihilfe, die hauptsächlich wohl den religionsgeschichtlichen Teilen zugute gekommen ist. Wilhelm Schulze hatte für sprachliche, Adolf Jülicher für theologische Fragen freundliche Unterstützung geleistet. Der Beistand dieser beiden Marburger Kollegen ist Beleg dafür, daß Dieterich den Wert der Universitas literarum zu schätzen wußte. Die Religion der Griechen und Römer sollte der klassische Philologe nicht isoliert betreiben, sondern gefördert von der Sprachwissenschaft und der Theologie.

Auch die literargeschichtliche Arbeit hat Dieterich in diesen Jahren nicht vernachlässigt. Georg Wissowa, zu dem er bald in ein freundschaftliches Verhältnis getreten war, hatte ihn als Bearbeiter der griechischen Tragödie für die neue Auflage der Paulyschen Realenzyklopädie angeworben. Eine Menge kleiner Artikel hat Dieterich dafür im Laufe der Jahre fertiggestellt; unter den älteren ragt durch die Klarheit, mit der das umfangreiche Material geordnet und gesichtet ist, der große Artikel „Aischylos" hervor, der 1894 erschien. In den schweren Wolken der bibliographischen Zeugnisse blitzt hier und da ein Gedanke auf, der beweist, wie Dieterich bemüht gewesen ist, diesem Größten unter den Großen innerlich nahe zu kommen.

Im März 1894 trat Dieterich die lange geplante Reise nach den Stätten klassischer Kultur an, die ihm vergönnen sollte, in eigenes

Digitized by Microsoft®

Schauen und Erleben umzusetzen, was bis dahin Buchweisheit gewesen war. Über Triest ging es nach Korfu, wo die südliche Frühlingspracht und das damals noch leichter zu beobachtende Volksleben tiefen Eindruck auf ihn machten. Dann an einem sonnenklaren Tag am Korinthischen Meerbusen entlang nach Athen; am späten Nachmittag wurde die Akropolis in der Ferne sichtbar. Noch am selben Abend stieg er zum Parthenon empor und verweilte lange bei den mondbeglänzten Trümmern; eine alte Sehnsucht war ihm hier zur Wirklichkeit geworden.

In den nächsten Wochen erschlossen sich die Ruinen und Museen Athens, meist durch W. Dörpfeld und P. Wolters, an deren Giri er teilnahm. Am liebsten weilte er allein mit den Denkmälern der Antike. Dann wurden die geliebten Dichter in ihm lebendig, und die Gestalten, die einst über die Orchestra im Theater des Dionysos geschritten waren, gewannen Blut und Bewegung. Nun glaubte er das klassische fünfte Jahrhundert zu verstehen. „Es ist, als wäre man vorher nur ein Zehntel von einem Philologen gewesen" war sein Eindruck der neu einströmenden Erkenntnis gegenüber. Und es drängte ihn, andere an seiner Freude über diese gewaltigen Eindrücke teilnehmen zu lassen. Manche attische Nacht schwand zu ihrem größeren Teile bei griechischem Wein in gleichgestimmtem Kreise. Meist beherrschte Dieterich das Gespräch, das vielfach mit einer gleichgültigen Einzelheit anhob, um mit einem Dithyrambus auf antike Schönheit oder auf die Wissenschaft, die ihm vor allem teuer war, zu schließen.

Von Athen aus beteiligte sich Dieterich auch an den größeren Reisen des Instituts. Der Peloponnesgiro war über Korinth nach der Argolis gerichtet und durchquerte dann Arkadien. Ein paar Stunden vor Olympia ging der Pfad durch einen Hohlweg, dessen Rand von Bäumen bestanden war. Ein starker Ast warf Dieterich von seinem hochbeinigen Maultier auf die spitzen Steine des Weges, wo er zum furchtbaren Schrecken der Mitreisenden zuerst bewußtlos liegen blieb. Allmählich erholte er sich so weit, daß er nach Olympia transportiert werden konnte. Man fürchtete eine schwere innere Verletzung. Dieterich selbst glaubte nicht, daß er mit dem Leben davonkommen würde. Doch er genas rasch, dank seiner kräftigen Natur. Diese Stunden, die er für seine letzten gehalten hat, haben ihn noch dankbarer gemacht für alles Große und Schöne, was ihm die Reise und das ganze spätere Leben beschert haben.

Von antiken Trümmerstätten sagten ihm Delos, das er mit der Inselreise des Instituts besuchte, und Delphi, wo Th. Homolle ihn

Digitized by Microsoft®

freundlich aufnahm, besonders viel, die beiden Sitze des Gottes, der ihm nach Dionysos der nächste war. Das moderne Griechenland fesselte ihn namentlich durch die kirchliche und volkstümliche Feier des Osterfestes, das er in Athen verlebte, allerdings nicht ganz ungestört, da gerade damals Attika wochenlang durch Erdbeben heimgesucht wurde.

Ende Mai verließ Dieterich Athen; von Smyrna aus wurde Pergamon, Sardes, Ephesus und Magnesia am Mäander besucht. Hier war er bei C. Humann zu Gaste, der ihm in bereitwilliger Führung das wechselnde Schicksal dieser Griechenstadt aus den Denkmälern erschloß. Starke Eindrücke bot sodann Troja, wo W. Dörpfeld gerade damals den Nordostturm der sechsten Stadt freilegte. Was Dieterich in den Ruinen und bei den Ritten durch die schöne Landschaft der Troas in sich aufgenommen hatte, sollte später seinem Homerkolleg zugute kommen.

In Konstantinopel wurden die Reste byzantinischer Zeit als Vermittler zwischen Altertum und Gegenwart gewürdigt und die prächtigen Erwerbungen des Tschinilikiosk, namentlich der noch nicht lange bekannte Alexandersarkophag bewundert. Daneben kam auch die herrliche Umgebung und das bunte orientalische Leben zu seinem Rechte; das Treiben des Bazars lehrte die antike Agora verstehen, der Besuch bei den tanzenden und heulenden Derwischen warf helles Licht auf das Wesen der dionysischen Ekstase.

Der Juni ging zu Ende, als Dieterich in Neapel eintraf, um an den Vorträgen teilzunehmen, die A. Mau in Pompei hielt. In den Stunden, welche die Führungen frei ließen, suchte er auf seine eigene Art den Denkmälern der kampanischen Stadt nahe zu kommen. Es reizte ihn, auch hier die stummen Monumente über das Leben, das sie einst geschaut hatten, zum Reden zu bringen, vornehmlich solche, die von Religion und Drama zu erzählen wußten. Damals zuerst hat er sich um die Deutung der Bühnenbilder unter den Wandgemälden abgemüht.

Nach dem Aufenthalt in Pompei wurde Neapel besucht, dann durchstreifte er Sizilien. Nun begannen auch die Studien in den Bibliotheken. In Palermo fand Dieterich auf der Suche nach altchristlichen Schriften die Apokalypse der Anastasia. Er hat seinen Fund nicht selbst bearbeitet, sondern seinem Schulfreund R. Homburg anvertraut, der ihn herausgegeben hat (*Apocalypsis Anastasiae,* Bibl. Teubn. 1903).

Mit dem September zog Dieterich nach Rom. Er kam mit der Besorgnis, nach dem griechischen Sommer werde ihm der römische Winter nichts zu sagen haben, und den vom hellenischen Urbild der antiken Kultur Begeisterten werde die römische Kopie enttäuschen. Aber diese Besorgnis war grundlos. Rom ist ihm für das, was er bis dahin ge-

Digitized by Microsoft®

sehen hatte, der Schlußstein geworden, und mit besonderer Freude hat er später gerade an die römische Zeit zurückgedacht. Er hätte nicht Albrecht Dieterich sein müssen, wenn er der ewigen Stadt und ihren unendlichen Schätzen nicht hätte gerecht werden wollen. Die hohe Kultur der römischen Kaiserzeit ist ihm hier aufgegangen und hat ihm zugleich die Klassiker jener Epoche näher gebracht; mit dem Wesen der Renaissance, ihrer geistigen und künstlerischen Bedeutung ist er erst hier näher vertraut geworden. Das italienische Volksleben zog ihn an, namentlich wegen der Fortdauer alter religiöser und dramatischer Formen, die er hier vermutete. Den Leitern des archäologischen Instituts, E. Petersen und Chr. Hülsen, ferner A. Mau und W. Helbig hatte er manche Förderung seiner Studien zu danken. Der Kreis gleichstrebender Jugend, der sich jeden Winter um das archäologische Institut zu schließen pflegt, war damals besonders glücklich zusammengesetzt und hatte menschlich und wissenschaftlich viel zu geben. „Dem römischen Freundeskreise des Winters 1894/95 in Erinnerung an frohe Tage“ ist eine der nächsten Schriften gewidmet.

Mit längeren Stationen in Toskana, die dem Genuß der italienischen Kunst, namentlich der Malerei gewidmet waren, ging es im Frühjahr 1895 nach Marburg zurück. Das Sommersemester fand Dieterich bereit, die Vorlesungen aufzunehmen, mit frischen Augen und verstärkter Kraft. Die Kollegia der nächsten Zeit weisen schon in der Wahl des Stoffes auf den Einfluß des Wanderjahres. Die römische Literatur ist ihm näher gekommen; es werden Ciceros Briefe gelesen, um daran das Leben jener Jahrzehnte anzuknüpfen; Tacitus wird als Interpret der Kaiserzeit erfaßt. Das monumentale Material der Überlieferung tritt in den Vordergrund; aus eigener Anschauung – Dieterich ist in der Folge noch öfter im Süden gewesen – werden Rom und Pompei in ihren Denkmälern geschildert. Neu ist auch eine Vorlesung über den vorchristlichen Unsterblichkeitsglauben; sie war veranlaßt durch Erwin Rohdes Psyche (Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen), die 1894 erschienen war. Dies Buch hat einen tiefen Eindruck auf Dieterich gemacht, tiefer noch als auf die meisten, die sein Erscheinen mit Verständnis erlebt haben. War es doch eine Antwort auf Fragen, die er selbst in der Nekyia gestreift hatte. „Manches habe ich mir ähnlich gedacht, und doch fühle ich mich Rohde gegenüber als Bettler“, war seine ehrliche Meinung. Wie sehr die Psyche Dieterichs Gedanken immer wieder auf sich gezogen hat, zeigen einzelne Bemerkungen auch seiner letzten Schriften.

Äußerlich trat in Dieterichs akademischer Tätigkeit eine Änderung ein, als er im Sommer 1895 zum außerordentlichen Professor ernannt

Digitized by Microsoft®

wurde. Damit erhielt er zugleich Anteil an der Leitung des philologischen Seminars. In dessen Sitzungen hat er zum erstenmal Properz behandelt, und zwar dessen viertes Buch, im besonderen das einleitende Gedicht.

Auch in den Publikationen der nächsten Jahre klingen die Anregungen der Römerreisen nach. 1896 erschien die „Grabschrift des Aberkios", „Johannes Bauer, dem treuen Genossen zweier Romfahrten zur Erinnerung an herrliche Reisetage" gewidmet. Veranlassung zu diesem Büchlein hat das Bruchstück einer Inschrift im Lateran gegeben, der Rest der Grabschrift eines phrygischen Bischofs, die sonderbare Angaben über religiöse Dinge des dritten Jahrhunderts enthält. Dieterich schlug eine neue, geistreiche Lösung der hier liegenden Rätsel vor und versetzte mit ihr den Text aus der christlichen Sphäre in die des Heidentums. Auch diese Schrift war als Beitrag zur Entstehung des Christentums gedacht.

Im Jahre 1897 erschien ein größeres Werk: „Pulcinella, Pompeianische Wandbilder und römische Satyrspiele." Angeregt zu diesem Buch hatten ihn die Studien an den Bildern, die der Untertitel nennt. Es ist ein Versuch, die Geschichte der lustigen Person im Drama von den komisch wirkenden Figuren griechischer Tragödien über die römische Dichtung hinweg zu verfolgen bis zur Gegenwart, in der als letzter, heute noch lebender Nachkomme Pulcinella seine Italiener erfreut. Zum letzten Kapitel, das die lustige Figur auch in Nordeuropa behandelt, hatte der Germanist Edward Schröder, schon damals in Marburg mit Dieterich eng befreundet, Material beigesteuert. Auch an klassische Philologen richtet die Vorrede ihren Dank: an Franz Skutsch in Breslau, mit dem Dieterich durch gemeinsame Beziehungen zum Bonner Verein verknüpft war, sowie an Theodor Birt und Ernst Maaß, die beiden Marburger Ordinarien. Dieterich hatte also unter den dortigen Kollegen festen Fuß gefaßt, das kollegiale Verhältnis hatte sich in ein menschliches umgewandelt, und namentlich das zu Theodor Birt sollte sich in der Folgezeit noch enger gestalten. Und Dieterich war es eine herzliche Freude, wenn die so gewonnenen Beziehungen sich fruchtbar auch für die Wissenschaft erwiesen.

Während die ersten Arbeiten ziemlich günstig beurteilt worden waren, erhob sich gegen Aberkios und Pulcinella lebhafter Widerspruch. Man bestritt den heidnischen Charakter jener Inschrift, man sah am Pulcinella weniger das Neue und Gute, als daß man sachlich Unrichtiges, schiefgezogene Entwicklungslinien und allzu kühne Konstruktionen tadelte. Soweit die Einwände sachlich begründet waren, hat Dieterich sich mit

Digitized by Microsoft®

Fleiß bemüht, ihre Beweiskraft anzuerkennen. Aber einiges in den Rezensionen war im Ton vergriffen, und Dieterich fühlte sich dadurch gekränkt. Die Freude an der wissenschaftlichen Produktion war ihm auf Jahre hinaus gelähmt, seitdem er zu sehen glaubte, daß man in ihm nicht einmal den ehrlichen Arbeiter anerkenne. „Allen Tadel, der verdient ist, nehme ich um so lieber auf mich, je mehr die Sache dabei gewinnt. Denn ich weiß den Tadel, der erzieht und fördert, sehr wohl von dem zu unterscheiden, der beleidigt und im Innersten verletzt." Diese Sätze aus dem Vorwort der „Mithrasliturgie" sind Zeugnis über das, was damals in seinem Innern vorgegangen ist.

Ostern 1897 erhielt Dieterich einen Ruf als ordentlicher Professor nach Gießen, als Nachfolger von E. Schwartz. Der Abschied von Marburg wurde ihm nicht leicht; zahlreiche freundschaftliche Beziehungen wurden dadurch gelockert. Außer den Fachkollegen war es ein Kreis meist gleichaltriger Dozenten und Bibliothekare, in dem Dieterich seine nächsten Freunde gefunden hatte, ein Kreis, von dem ein Teil auch durch die gemeinschaftliche Mittagstafel Gelegenheit zu anregender Aussprache fand. Was ihnen Dieterich gewesen ist, hat Johannes Bauer pietätvoll bezeugt, wenn er seine „Ungedruckten Predigten Schleiermachers" (Leipzig 1909) gewidmet hat „Albrecht Dieterich zum Gedächtnis und den gemeinsamen Freunden".

Aber Gießen war ja nahe, und wenn die Zusammenkünfte auch nicht mehr so zahlreich waren wie bisher, so brauchten sie darum nicht ganz aufzuhören und haben auch nie ganz aufgehört, soweit Dieterichs freie Zeit es ermöglichte. Diese war allerdings in Gießen nicht allzureich bemessen. Die hessische Landesuniversität besaß für klassische Philologie nur zwei Dozenten – G. Gundermann war damals der andere –, die ihre Vorlesungen und Übungen so einzurichten hatten, daß die Hörer während ihrer Studienzeit einen Überblick über das gesamte Gebiet der klassischen Philologie erhielten, und daß die Seminare jedem einzelnen die Gelegenheit boten, wissenschaftlich arbeiten zu lernen. Dabei wuchs die Zahl der Studenten mit jedem Semester und damit die Aufgabe, ihnen allen gerecht zu werden. Da auch neue große Vorlesungen auszuarbeiten waren, wurden hier an Dieterich Anforderungen gestellt, die selbst seine starke Arbeitskraft aufs äußerste anstrengten. Von diesen neuen Vorlesungen haben ihm besonders diejenigen Freude gemacht, in denen er die Erfahrungen seiner Reisen verwerten konnte: so die Vorlesung über Homer. Zu den topographischen Kollegia über Rom und Pompei trat ein solches über Athen hinzu: Gießen war damals eine der wenigen Universitäten, die dem Philologen für solche Zwecke einen

Digitized by Microsoft®

Lichtbilderapparat zur Verfügung stellten. Römische Erinnerungen belebten die Vorlesung über die Dichter der augusteischen Zeit. Die griechische Literatur wurde über die klassische Epoche ausgedehnt: im Seminar wurde Kallimachos, Lukian, Plutarch behandelt; ein Kolleg umfaßte die griechische Literatur nach Augustus. Auch Properz erscheint wieder in den Seminarübungen; aus der wiederholten Beschäftigung mit diesem Dichter ist der Aufsatz „Die Widmungselegie des letzten Buches des Properz" hervorgegangen, der 1900 erschien (Rhein. Mus. LV 191 ff.), ein schönes Beispiel seines Vermögens, eine Interpretation sachlich genau und doch in anschaulicher Darstellung und künstlerischer Form zu geben. Die alte Vorlesung über Mythologie erhielt den Titel „Antike Religion in ihren Grundzügen"; sie war also auf eine erheblich breitere Basis gestellt worden. An Stelle des Registrierens mythologischer Varianten war die Frage nach der Herkunft der mythischen Vorstellungen getreten. Diese hat ihn sodann auf die Entstehung der religiösen Denkformen überhaupt geführt. Er erkannte, daß die höchsten Gedanken der Religion sich aus primitiven Vorstellungen entwickelt hatten, deren Reste er in den mehr volkstümlichen Vorstellungen der einzelnen Stämme sah. So wandte er sein Studium der volkstümlichen Unterschicht religiösen Denkens zu. Auch sah er, wie das Begreifen derartiger Vorstellungen bei Hellenen und Italikern erleichtert wurde durch den Vergleich mit entsprechenden Anschauungen anderer Völker. Er begann daher, sich in die wissenschaftliche Literatur der Ethnographie einzuarbeiten. Doch lag ihm dabei die deutsche, besonders die hessische Volkskunde durch seinen eigenen Werdegang besonders nahe; deren Kenntnis wurde nun an der Hand von Jakob Grimm und Wilhelm Mannhardt vertieft. Mit kleinen Aufsätzen: „Ein hessisches Zauberbuch", „Himmelsbriefe", versucht er in die Denkweise des eigenen Volkes einzudringen. Regen Anteil nahm Dieterich an der Bewegung, die damals in Gießen unter der Führung von Adolf Strack zur Begründung der „Hessischen Vereinigung für Volkskunde" führte. Was diese ihm verdankte, haben H. Hepding und K. Helm in den „Hessischen Blättern für Volkskunde" (VII, 1908, S. 115 ff.) ausgesprochen: „Wesentlich seinem Einfluß ist es gewiß zu danken, daß sie den Namen ‚Hessische Vereinigung für Volkskunde' trägt, womit ausgedrückt sein soll, daß sie nicht nur die hessischen Volksüberlieferungen sammeln will, sondern sich auch der großen Aufgaben einer philosophisch-psychologischen, vergleichenden Volkskunde bewußt ist." Man versteht, daß unter den Vorlesungen nun auch ein Kolleg erscheint „Die Volkskunde und ihre wissenschaftlichen Aufgaben". Aus einem Vortrag, der auf der ersten Generalversammlung jener hes-

Digitized by Microsoft®

sischen Vereinigung im Sommer 1902 gehalten wurde, ist der Aufsatz „Über Wesen und Ziele der Volkskunde" hervorgegangen (Hess. Blätter I, 1902, S. 177 ff.), in dem von vornherein dem Dilettantismus, der diesen Bestrebungen zum Teil anhaftet, entgegengetreten wird. „Ich bin der Überzeugung, daß sie wissenschaftlich nur der treiben kann, der in irgendeiner Philologie, d. h. dem Studium einer gesamten Volkskultur, sozusagen mit beiden Füßen steht." Aber über dieser einen Kultur darf er nicht den Vergleich mit den anderen unterlassen. „Kann man wirklich mit den Analogien warten, bis die einzelnen Tatsachen ganz erforscht sind? Wie oft kann die Forschung erst wieder durch die Anregung der Analogie weitergehen! Gerade durch diese Wechselwirkung wird der Fortschritt so oft bewirkt. Sollte Erwin Rohde warten, uns den Dionysoskult in seiner tiefsten Natur verständlich zu machen durch die Analogie etlicher orientalischer und gewisser Bräuche der Naturvölker, bis die griechische Religion in allen ihren Einzelheiten erforscht war?" Mit Hilfe solcher Analogien soll die psychologische Erklärung einzelner Vorstellungen errungen werden, und dabei handelt es sich „um nichts Wenigeres als darum, mit induktiv-geschichtlichen Methoden zu Gesetzen der Entwicklung menschlichen Denkens vorzudringen", soweit nämlich die Forschung ergeben wird, daß die Hauptformen ursprünglichen Denkens bei den meisten primitiven Völkern dieselben sind, nicht allein durch Übertragung der Kultur, sondern vielfach als gesetzmäßige Entwicklung aus den überall gleichartigen Verhältnissen kulturlosen Lebens. In den Dienst dieser Gedanken stellte Dieterich auch eine Reihe von Vorträgen, die er im folgenden Winter am Freien Deutschen Hochstift zu Frankfurt am Main gehalten hat. Sie handelten über Volksglauben und Volksbrauch in Altertum und Gegenwart, soweit er sich an Geburt und Namengebung, Tod und Bestattung oder einzelne Feste anschließt: ferner über die Formen des Zauberbrauchs, des Zauberspruchs und der göttlichen Offenbarung.

Neben diesem neuerwachten Streben zum volkskundlichen Urgrund hin äußern sich die archäologischen und literarischen Interessen immer seltener, die religionsgeschichtlichen Forschungen dagegen werden dadurch neu befruchtet. Ein Beitrag zur Kenntnis des antiken Zaubers ist der Aufsatz „ABC-Denkmäler" (Rhein. Mus. LVI, 1901, S. 77 ff.), der eine Menge von Alphabetreihen, griechische und lateinische, sammelt und erklärt „als zauberkräftige mystische Zeichenreihe, als Abwehr der Dämonen und üblen Zaubers oder als wirkungsvollen magischen Geheimspruch". Eine Episode in der Entstehung des Christentums beleuchten „Die Weisen aus dem Morgenlande" (Zeitschr. für neut. Wiss., III, 1902, S. 1 ff.); dort wird die Erzählung von den Magiern, die das Jesuskind

Digitized by Microsoft®

anbeteten, als Abglanz eines historischen Faktums aufgefaßt, der Reise des Parthers Tiridates, der im Jahre 66 aus dem Morgenlande nach Rom kam, um den Kaiser Nero zu verehren. Wie Dieterich für die Erkenntnis des werdenden Christentums die Erforschung des späten heidnischen Synkretismus als Voraussetzung forderte, so hat ihn das monumentale Werk von F. Cumont über den Mithraskult (*Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 1896, 99) stark beschäftigt und gefördert. Was er über das Buch zu sagen hatte, verdichtete sich zu einem Aufsatz „Die Religion des Mithras" (Bonner Jahrb. 108/9, 1902, S. 26 ff.). In einem Punkt betont Dieterich seine Abweichung von Cumont: in der Schätzung des Pariser Zauberpapyrus, der unter anderem eine alte, auf den Mithrasdienst bezügliche Liturgie enthalte; daß derartige Reste religiöser Urkunden sich in den Rezepten der Zauberer befinden, hatte Dieterich wiederholt betont. „Die gewaltige, kunstvolle Sprache jener Liturgie, wenn das Fremde fortgeschnitten ist, trägt, hoffe ich, den Beweis in sich, daß diese buntprächtige Perle religiöser Dichtung die Mißachtung nicht verdient."

Seitdem er Ordinarius geworden war, hatte Dieterich mehr Gelegenheit, seine Zuhörer anzuregen, zu ihrer wissenschaftlichen Erstlingsarbeit eines der zahlreichen Themata aus der Religionsgeschichte zu nehmen. Eine ganze Reihe tüchtiger Dissertationen dieser Art ist unter seiner Leitung in Gießen entstanden. So L. Deubners *De incubatione capita quattuor,* die bei Teubner 1900 als besonderes Buch erschienen; hier war der antike Brauch des orakelwirkenden Tempelschlafs bis in die christlichen Kirchen hinein verfolgt. Deubner hatte sich sein Thema selbst gewählt; die Probleme, die Dieterich stellte, kennzeichnen seinen Blick für die Fragen, die eine Behandlung bereits vertrugen, und sein pädagogisches Geschick, den richtigen Mann an die richtige Arbeit zu stellen. Im 26. Supplementband der Jahrbücher für klassische Philologie stehen zwei Arbeiten von seinen Schülern: Fr. Adami, *De poetis scaenicis graecis hymnorum sacrorum imitatoribus,* eine Untersuchung der Beziehungen von Religion zum Drama, wie es auch Dieterichs Aristophanesaufsatz war, und C. Ausfeld, *De Graecorum precationibus quaestiones*, über das Schema, nach dem die Gebete der Griechen aufgebaut sind, in einen Vergleich mit den Bitten des „Vaterunsers" endigend.

Nachdem jene Supplementbände aufgehört hatten, zu erscheinen, lag der Gedanke nahe, ein eigenes Organ zu schaffen, in dem für die Zukunft derartige Abhandlungen Aufnahme finden konnten. Durch freundliches Entgegenkommen des Verlagsbuchhändlers Alfred Töpelmann in Gießen wurde es möglich, die „Religionsgeschichtlichen Versuche und

Digitized by Microsoft®

Vorarbeiten" zu begründen. Der Eröffnungsband erschien 1903: H. Hepdings grundlegende Untersuchung „Attis, seine Mythen und sein Kult", ein Urkundenbuch zur Geschichte des Synkretismus. Auch der zweite Band enthält noch Dissertationen von Dieterichs Schülern aus der Gießener Zeit: L. Ruhl, *De mortuorum iudicio,* eine Ergänzung zur „Nekyia", L. Fahz, *De poetarum Romanorum doctrina magica,* eine Arbeit, welche die Zauberpapyri zur Interpretation der hohen Literatur heranzieht, G. Blecher, *De extispicio,* wichtig durch den mit Analogien primitiver Religionen gestützten Gedanken, daß die Eingeweide des Opfertieres darum vorbedeutend werden, weil der Gott Besitz von seinem Opfer ergriffen hat. Auch die Abhandlung von W. Schmidt, Geburtstag im Altertum (VII, 1), ist aus einer von Dieterich damals angeregten Dissertation hervorgegangen.

Die Ferien zwischen den arbeitsreichen Gießener Semestern sahen Dieterich vielfach auf Reisen. So besuchte er im Herbst 1897 die vierundvierzigste Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Dresden. Er hatte selbst einen Vortrag angekündigt „über den Ursprung des Sarapis" (s. in den Verhandlungen jener Versammlung S. 92 f.). Die Lektüre des Tacitus hatte ihn auf diese „wesentliche Erscheinung, durch die jene gewaltige Bewegung, die wir Synkretismus nennen, eingeleitet und schnell ausgebreitet wurde", aufmerksam gemacht; er hatte in den Erzählungen von der Einführung jenes Kultes die echte Tempellegende wieder erkannt, zusammengesetzt aus uralten legendarischen Motiven von der Hyperboreerfahrt und der Götterepiphanie; er sah die Bedeutung dieses Kultes, den ein Ptolemäer künstlich geschaffen hat, darin, daß Sarapis als höhere Einheit über die bisher verehrten Götter gesetzt wurde; das bahnte dem Glauben an einen Gott den Weg. Dieterich forderte ein Urkundenbuch für Sarapis, wie es Cumont für den Mithras geschaffen hatte, als weiteren Beitrag zum Synkretismus und seiner Geschichte; denn ehe wir diese „genau analysieren können, ist die große Frage nach der Genesis des Christentums unlösbar". – Leider hat dieser Vortrag keine besondere Wirkung geübt, da die Zeit zum Reden zu knapp bemessen war und Dieterich nur einen rasch zusammengestrichenen Auszug geben konnte. Er hatte zwar in Aussicht gestellt, das Ganze zu veröffentlichen, sobald die Frage nach dem Ursprung des Namens Sarapis mit Hilfe der Kenner babylonischer und ägyptischer Dinge sichergestellt sei. Aber diese Sicherheit hat er nicht mehr erhalten und deshalb die Abhandlung über Sarapis nicht mehr druckfertig gemacht. Wie er selbst zuletzt über diese Fragen dachte, zeigt die von ihm angeregte Dissertation von E. Schmidt, „Kultübertragungen" (Rel.-gesch. Vers. Vorarb. VIII, 2) im dritten Kapitel.

Digitized by Microsoft®

Auf einer anderen Reise, im Jahre 1898, verlobte er sich in München mit Marie Usener, der Tochter seines Lehrers; im Frühjahr darauf führte er sie heim nach Gießen. Diese beiden Naturen haben miteinander harmoniert, wie es selten begegnet. Frau Marie Dieterich hatte von ihrem Vater her das Verständnis für das, was des Gatten Leben ausfüllte, für seinen Lehrberuf und seine wissenschaftlichen Ziele. Ihrer Vorliebe für die Malerei, die sie auch ausübend betätigte, kam Dieterichs Neigung für dieselbe Kunst entgegen. Das ermöglichte beiden, sich ein Heim zu schaffen, in dem der Ernst der Gelehrtenstube durch heiteren künstlerischen Schmuck verklärt wurde. In ihren traulichen Räumen waren ihnen Jahre reinen Füreinanderlebens beschieden. Nicht immer waren die Tage ungetrübt; Frau Marie wurde wiederholt von Krankheit heimgesucht. Aber das brachte beide noch inniger zusammen. Zum neuen Jahre 1900 schrieb Dieterich: „Erst die letzten Wochen haben wir wieder im gewöhnlichen Sinne glückliche Tage gehabt, denn im übergewöhnlichen Sinne sind auch die schwersten Tage glücklich. Im Leiden lieben sich die Menschen erst, wie es keine Seele vorher ahnt, über alles, ich möchte sagen, irdische Verstehen." Vollendet wurde das Glück dieser Ehe, als im Januar 1902 der erste Sohn geboren wurde, der nach Vater und Großvater den Namen Hermann Albrecht erhielt. Ihm folgte einige Jahre später noch ein Bruder, Hermann genannt.

Ein wunderbares Zusammentreffen war es, daß nun Usener und Dieterich auch persönlich zueinander in die engste, nie unterbrochene Beziehung traten. Sooft es sich in den Ferien einrichten ließ, sind sie zusammen gewesen und haben miteinander die Fragen, die sie beide gleich bewegten, in idealem Συμφιλολογεῖν der Lösung genähert. Die Briefe Dieterichs strahlen, wenn er von diesem Zusammensein erzählt. Usener erschloß seine ganze Tiefe; er hatte den Erben gefunden, dem er sein Vermächtnis anvertrauen wollte. Dieterichs ferneren Arbeiten ist dieser klärende Gedankenaustausch zum Segen geworden. Wie eingehend er alles mit Usener besprach, zeigen die Zettel von Useners Hand, die sich bei Dieterichs nicht ausgeführten Entwürfen fanden. Man sieht dabei, wie der Jüngere am eigenen Material sich das Ergebnis erarbeitet und dies dem Älteren zur Prüfung vorlegt, der dann aus dem eigenen Schatz beisteuert, was er an entlegenen Zitaten in langen Jahren gesammelt hatte.

Der großen akademischen Geselligkeit, die in Gießen recht lebhaft zu sein pflegt, konnten sich Dieterichs nur mit Pausen hingeben. Sie waren auch mehr die Menschen des kleinen vertrauten Kreises, in dem sich der einzelne rückhaltlos gibt und offener von dem spricht, was

Digitized by Microsoft®

sein Inneres bewegt, als es sonst möglich ist. Ein Teil der Kollegen, die zu diesem Kreis gehörten, war mit Dieterich bereits in Marburg zusammengewesen; die Gelegenheit, die alte Freundschaft fortzusetzen, wurde freudig benutzt. Wohlgelitten war Dieterich auch in dem trefflichen Institut des „Sonderbundes", der sämtliche Dozenten zu wissenschaftlichen Abenden und behaglichem Zusammensein vereinigte. Dieterich war zuletzt Sekretär dieser Gesellschaft, und es war prächtig, wie er in Versen, die tiefes Gefühl und ironischen Humor zu gleichen Teilen enthielten, als Sekretär sich selbst als dem scheidenden Mitglied die Abschiedsrede hielt.

Der Abschied von Gießen fiel in das Frühjahr 1903. Dieterich hatte einen Ruf nach Heidelberg als Nachfolger von O. Crusius erhalten; daß er ihn annehmen würde, stand ihm sofort fest. Schon daß er nun denselben Lehrstuhl bestieg, den einst Erwin Rohde innegehabt hatte, wäre durchschlagend gewesen. Es kam hinzu, daß er in Baden Mitglied des Oberschulrats werden sollte und dadurch wieder in Fühlung mit dem Gymnasium kam; das Fehlen einer solchen Beziehung hatte er bis dahin als Mangel empfunden; er wollte wissen, wie die Schule ihm die Schüler vorbereitete, und was sie von denen erwartete, die er für die Schule ausbildete. In Heidelberg war bald ein hübsches Haus in der Vorstadt Neuenheim behaglich eingerichtet; zwei große, luftige Zimmer, die den Eindruck eines einzigen machten, mit dem Blick auf das Grün des eigenen Gartens waren sein Tuskulum. So begann in einem herrlichen Sommer die glänzendste Zeit im Leben Albrecht Dieterichs.

Die Vorlesungen, die er in Heidelberg gehalten hat, waren im wesentlichen dieselben wie in Gießen. Nur von der griechischen Poesie, die er bis dahin in Längsschnitten behandelt hatte, gibt er nun auch einen Querschnitt, indem er „Griechische Literatur des V. Jahrhunderts" liest. Neu erscheint Plato; er erklärte das Symposion, zu dem er von jeher ein tiefes innerliches Verhältnis hatte. „Es ist mir wie ein Evangelium", sagte er. Von öffentlichen Vorlesungen machten den Hörern besonderen Eindruck seine Vorträge über die „Hauptprobleme der Religionswissenschaft". An ihnen hing ja auch sein Herz am innigsten, zu ihrer Lösung beizutragen hielt er seit der Bonner Zeit in immer steigendem Maße für seinen wahren Beruf. Die Arbeiten der Heidelberger Zeit bewegen sich denn auch fast alle in dieser Richtung. Nur die Beiträge an der Realenzyklopädie von Wissowa gehen daneben weiter; 1905 wurde der Euripides fertig, ein Seitenstück zu dem so viel früher verfaßten Aischylos, nur vielleicht noch mehr als dieser aus dem Vollen geschöpft.

Digitized by Microsoft®

Das Buch „Eine Mithrasliturgie“ wurde im Frühjahr 1903 abgeschlossen. Es ist im ersten Teil eine Ausführung des Gedankens, den er in seiner „Religion des Mithras“ ausgesprochen hatte. Der Passus des Pariser Papyrus, der dort erwähnt war, wird kritisch und mit einer deutschen Übersetzung versehen ediert; dann wird der Nachweis angetreten, daß dies Stück, das durchsetzt ist von ägyptischen und stoischen Gedanken, die auf Poseidonios zurückgehen, ursprünglich wirklich eine antike Liturgie ist, bestimmt in einem Mithrasmysterium bei der Himmelfahrt der gläubigen Seele und ihrer Vereinigung mit Gott verwendet zu werden. Diese Art der Verwendung leitet über zu dem wichtigsten Teile des Buches, den liturgischen Bildern des Mithrasmysteriums. Dort werden die verschiedenen Formen, in denen der primitive Mensch sich die Vereinigung mit der Gottheit vorstellt, analysiert: das Essen des Gottes, die Liebesvereinigung des Menschen mit dem Gotte, die Gotteskindschaft, die Wiedergeburt, die Himmelfahrt der Seele zu Gott. Es ist die erste durchgeführte Untersuchung bestimmter primitiver Denkformen; über solche hatte Dieterich bereits in seinem Aufsatz über „Wesen und Ziele der Volkskunde“ gesprochen. Das Buch hat trotz mancher Ablehnung — namentlich die Bezeichnung des Papyrustextes als „Mithrasliturgie“ ist angegriffen worden — Erfolg gehabt; es ist, was man einem solchen Werk nicht zu prophezeien gewagt hätte, bereits in einer zweiten Auflage (1910) erschienen. Gewidmet ist die Mithrasliturgie Franz Cumont, ein Zeichen der Erkenntlichkeit für dessen Mithra; in der Vorrede gedenkt Dieterich auch hier dankbar seiner alten Freunde, die ihr Wissen in seinen Dienst gestellt haben: Siegfried Sudhaus namentlich für die Textrezension, Paul Wendland für die Partien des Kommentars, die an der Grenze zwischen Christentum, Judentum und Hellenismus liegen.

Andere Arbeiten dieser Zeit hängen mit den Vorträgen zusammen, die Dieterich in Frankfurt gehalten hatte. Aus den Gedanken über den Volksglauben, der sich an die Geburt des Menschen anknüpft, entstand das Buch „Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion“. Ausgehend von drei merkwürdigen römischen Riten bei Geburt und Tod zeigt er, daß sie und alle verwandten Bräuche bei anderen Völkern nur verstanden werden können aus der einen Grundvorstellung (S. 32): „Die Erde ist die Mutter aller Menschen, aus der sie hervorkommen, und in die sie zurückgehen, um aus diesem Mutterschoß wieder zu neuem Leben geboren zu werden.“ Daran schließt er einen Überblick über die Hauptphasen, „in denen sich der mächtige Glaube an eine Mutter Erde innerhalb der geschichtlichen Entwicklung antiker Religionen mannigfach wirksam erwiesen und immer wieder aus den unerschöpflichen Tiefen

Digitized by Microsoft®

der Volksreligion emporgedrängt hat“ (S. 91), dies zum Teil in Berührung mit v. Wilamowitz und dem Vorwort seiner Übersetzung der Eumeniden des Aischylos; Dieterich hat dankbar anerkannt, daß dieses ihm „wesentlich dazu geholfen hat, die Bedeutung der Religion der Mutter für die Griechen zu verstehen“ (S. 43, Anm. 2). Auch hier fehlt zum Abschluß nicht der Ausblick auf das Fortleben jener Vorstellungen in der Zeit des Christentums. Gedacht war das Ganze als erster Teil eines Buches über „Volksreligion, Versuche über die Grundformen religiösen Denkens“; dem sollten sich als weitere Kapitel anschließen: „Die Formen des Zauberritus“, „Die Formen göttlicher Offenbarung“, „Die Formen der Vereinigung des Menschen mit Gott“, dies letztere als Neubearbeitung des zweiten Teiles der Mithrasliturgie. Dieterich war sich damit über die wichtigsten Punkte klar geworden, die schon jetzt mit seiner Methode erreichbar schienen. Daß er auf diesem Wege mit Usener zusammenging, bekräftigte er dadurch, daß er ihm die „Mutter Erde“ zum 70. Geburtstag, zum 24. Oktober 1904 widmete. Zu Ehren desselben Tages erschien als Festgabe einiger Schüler Useners ein Beiheft des „Archivs für Religionswissenschaft“; auch zu diesem hatte Dieterich beigesteuert, und zwar den Aufsatz „Sommertag“, von Marie Dieterich mit einer hübschen Vignette verziert. Hier wurden mit einem Heidelberger Volksbrauch deutsche und griechische Heischelieder zusammengestellt und gezeigt, „wie aus gleichen Grundanschauungen gleicher Brauch und gleiche Motive und Formen des Liedes erwachsen“. Ein solcher Beweis war für Dieterich wichtig; denn erst dann, wenn gezeigt ist, daß gleiche Riten und Mythen auch ohne Übertragung bei verschiedenen Völkern entstehen können, darf man von allgemein menschlichen Denkformen reden.

Dieterichs letzter Aufsatz „Die Entstehung der Tragödie“ (Archiv für Rel.-wiss. XI, 1908, S. 163 ff.) spricht der attischen Totenklage am alljährlichen Totenfeste und den Δρώμενα der eleusinischen Mysterien einen starken Einfluß auf das Werden des Dramas zu. Sein Geschick, Literatur und Religion in ihren Wechselwirkungen zu erfassen, zeigt sich hier noch einmal in glänzender Weise; das warme Empfinden für die Sache ist durch kühles Reflektieren temperiert. Vorgetragen hat er diese Gedanken zuerst im Eranos, einer Vereinigung, die aus den religionsgeschichtlich interessierten Kollegen in Heidelberg bestand. Dieterich hatte bei ihrer Gründung mitgewirkt und den Austausch der Meinungen häufig in lebhafter Diskussion gefördert.

Auch in der Heidelberger Zeit legen die Dissertationen Zeugnis davon ab, wie starke Anregungen Dieterich seinen Schülern gab. Mit seinen eigenen Studien über die typischen Figuren des Dramas hängt

Digitized by Microsoft®

die Arbeit von Franz Bertram zusammen: „Die Timonlegende, eine Entwicklungsgeschichte des Misanthropentypus in der antiken Literatur". Die meisten Doktorarbeiten sind in die Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten aufgenommen: Fried. Pfister, „Der Reliquienkult im Altertum" (Bd. V, erste Hälfte erschienen), Eugen Fehrle, „Kultische Keuschheit" (Bd. VI), Otto Weinreich „Antike Heilungswunder" (VIII, 1); Ernst Schmidts „Kultübertragungen" sind bereits genannt worden. Man erkennt, daß hinter diesen Aufgaben der Plan steht, die wichtigsten Äußerungen religiösen Denkens vom Boden der klassischen Philologie aus sammeln und erklären zu lassen. Einzelne Arbeiten verfolgen die heidnischen Anschauungen bis in die späteren Zeiten hinein und werden dadurch Beiträge zur Entstehung des Christentums.

Neben den Anforderungen, die der Lehrberuf an Dieterich stellte, standen die Verpflichtungen, die ihm die Mitgliedschaft des Oberschulrates auferlegte. In dieser Eigenschaft hospitierte er im Gymnasialunterricht, wohnte den Abiturientenprüfungen bei und nahm teil an den Staatsexamina der badischen Kandidaten für das höhere Lehramt. Diesen Aufgaben unterzog sich Dieterich mit Freude; des Vaters und des Großvaters Neigungen wurden in ihm wach. In den Gymnasien verhielt er sich meist zuhörend, bestrebt, für die eigene pädagogische Technik zu lernen; wo er eingriff, tat er es in einer schonenden Weise, die immer nur auf die Sache selbst ging und jedermann von dieser Sachlichkeit zu überzeugen versuchte.

Zu all dieser Tätigkeit, die hingereicht hätte, die normale Arbeitszeit eines Menschen ganz auszufüllen, übernahm Dieterich gleich zu Beginn seiner Heidelberger Zeit eine neue Verpflichtung. Das „Archiv für Religionswissenschaft", das Thomas Achelis im Jahre 1898 begründet hatte, war aus dem Verlag von Paul Siebeck in den von B. G. Teubner übergegangen. Teubner suchte einen zweiten geschäftsführenden Redakteur, und seine Wahl fiel auf Dieterich. Dieser hat sich lange besonnen, ehe er zugriff. Er wußte wohl, wieviel kostbare Zeit gerade der besten Jahre, die er der eignen Produktion hätte widmen können, die Redaktionsführung mit ihrer nicht immer erquicklichen Korrespondenz und ihren rein äußerlichen Geschäften verschlingen würde. Aber das Gefühl der Verpflichtung der Sache gegenüber siegte. 1904 erschien der erste, von A. Dieterich und Th. Achelis gemeinsam redigierte Band, der siebente der ganzen Reihe. Er enthielt zu Beginn das Programm des neugestalteten Archivs.

Es sollte ein Zentralorgan sein für alle historische, mit philologischen Mitteln arbeitende Erforschung der verschiedenen Religionen, bestimmt, die Hauptfortschritte der einzelnen Philologien von der einen zur anderen

Digitized by Microsoft®

mitzuteilen. Diese Erforschung sollte sich zunächst weniger auf die geschichtlichen, von einzelnen Persönlichkeiten bestimmten religiösen Entwicklungen richten. Nicht etwa, weil Dieterich für die Persönlichkeit und ihr Verhältnis zur Religion kein Verständnis gehabt hätte — dagegen spricht seine eigene Hinneigung zu Aischylos und Platon. Aber er wollte die zerstreute religionsgeschichtliche Arbeit auf das Gebiet konzentrieren, dessen Erforschung ihm die Vorbedingung zu jeder weiteren ersprießlichen Arbeit schien, auf die volkstümliche Unterschicht, die Volksreligion. Da diese durch die Analogien aus dem Leben der Natur- und Kulturvölker aufgeklärt werden sollten, so empfahl er den Philologien ein enges Bündnis mit Ethnologie und Volkskunde. Als weiteres wichtiges Ziel, dem das Archiv zunächst dienen sollte, wurde die Erkenntnis von der Genesis des Christentums genannt, vom Untergang der antiken und vom Werden der neuen Religion, ein Problem, zu dessen Lösung er sich die Mitarbeit der wissenschaftlichen Theologie erbat. Dabei schwebte ihm nicht nur das Ziel der theoretischen Erkenntnis vor, sondern er hoffte, daß die Arbeit des Archivs auch praktisch dem einzelnen in seinem Ringen um die Weltanschauung zugute kommen sollte: „wahre geistige Befreiung auch aus den religiösen Fesseln und Nöten der Zeit wird dem wissenschaftlich Gebildeten nicht durch Negation oder Position, durch Vermittelung oder Umdeutung gewonnen, sondern allein durch geschichtliche Erkenntnis."

Eine glückliche Änderung war es, daß das Archiv die neu erschienenen Bücher nicht mehr in einzelnen Rezensionen zerstreut behandelte, sondern in zusammenhängenden Berichten, die alles, was auf dem Gebiet einer bestimmten Religion innerhalb von zwei oder drei Jahren erschienen war, zusammenfaßten; durch sie trat die Entwicklung der religionsgeschichtlichen Forschung in ein helleres Licht. Den ersten Bericht über die antiken Religionen in den Jahren 1903 – 1905 hat Dieterich selbst angefertigt (Arch. VIII, 1905, S. 474 ff.). Mit Freude konnte er feststellen, wie das Bestreben, die Unterschicht des religiösen Denkens zu erkennen, im Wachsen begriffen war, wie die Anregungen der Ethnologie und Volkskunde sich immer stärker geltend machten, so stark, daß Dieterich warnen mußte: es drohe „eine Modeform der Vergleichung einzelner herausgehobener Züge sich auszubilden, die eine naturgemäß langsam vorschreitende notwendige Arbeit nur hindert und diskreditiert". Ferner stellte er freudig das Wachsen der Erkenntnis des Synkretismus, jener Vorbedingung zur Erforschung des Werdens des Christentums, fest, die namentlich durch Reitzensteins „Poimandres" gefördert war. Ihm sprach er das große Verdienst zu, „es energisch versucht zu haben, den

Digitized by Microsoft®

ägyptischen Einschlag in dem bunten Riesengewebe späterer antiker Religion auszulösen." Gerade mit Reitzenstein, der im nahen Straßburg lehrte, hat Dieterich während der letzten Jahre in regem Austausch über die Fragen des Synkretismus gestanden. — Aber trotz der Freude an den Fortschritten im einzelnen ist Dieterichs energischer Natur die Entwicklung der Forschung nicht vielseitig genug. Der Bericht endet mit der Mahnung: *Messis quidem multa, operarii autem pauci.* Denselben Spruch hatte er unter die Titelvignette der „Hessischen Blätter für Volkskunde" geschrieben, die, von der Hand seines Freundes O. Ubbelohde gezeichnet, ein Kornfeld darstellt, durch das ein einsamer Schnitter schreitet.

Vom VIII. Band ab führte Dieterich allein die Geschäfte des Archivs, Th. Achelis war zurückgetreten. Dagegen blieben die Mitredakteure, die seit der Neugestaltung des Archivs ihm helfend zur Seite standen, H. Oldenberg für das Indische, C. Bezold für das Babylonisch-Semitische, K. Th. Preuß für das Gebiet der Naturvölker. Für das klassische Altertum hat zuerst Usener noch mitberaten. Aber er starb im Oktober 1905. Es war ein schwerer Schlag für Dieterich; selbst wenn man weiß, was ihm der Schwiegervater als Mensch und Gelehrter gewesen ist, kann man kaum die Größe des Verlustes ermessen. Seinem Andenken hat Dieterich im Archiv einen tief empfundenen Nachruf gewidmet, der in kurzem Abriß das Lebenswerk des Religionshistorikers Hermann Usener erschließt. Manches darin ist zugleich Selbstbekenntnis; ein solches klingt heraus aus dem Hinweis auf das schöne Wort Useners, daß alle Mythenforschung unwillkürlich uns zuletzt auf unser innerstes Anliegen, die eigene Religion zurückführen und das Verständnis derselben fördern müsse, oder aus der Betonung von Useners tiefem Verständnis für das Leben des eigenen Volkes.

Dieterich hatte es als eine Pflicht der Pietät empfunden, zum Gedächtnis an den Meister eine ausführliche Biographie zu schreiben. Um sich dafür den Grund zu legen, las er ein besonderes Kolleg: „Geschichte der klassischen Philologie im 19. Jahrhundert". Er war begeistert, als ihm von hier aus nach und nach die einzelnen Züge in Useners Bild verständlich wurden; die Darstellung gewann in seinem Innern Umriß und Gliederung. Er freute sich, daß ihm alles so plastisch vor Augen stehe, daß er es nur niederzuschreiben brauche. Aber geschrieben worden ist keine Zeile.

Auf den Reisen, die Dieterich von Heidelberg aus, meist mit der Gattin zusammen, unternahm, fand teils seine alte Sehnsucht nach Natur und Kunst und sein Bedürfnis neuer wissenschaftlicher Eindrücke ihre

Digitized by Microsoft®

Befriedigung, teils war er im Dienste der religionsgeschichtlichen Studien tätig. Im Herbst 1904 nahm er an dem zweiten internationalen Kongreß für allgemeine Religionsgeschichte in Basel teil und sprach dort in einer Plenarsitzung über die Religion der Mutter Erde, in einer Sektionssitzung über den Ritus der verhüllten Hände. Der letzte Vortrag war bis jetzt nur in einem Auszug bekannt (Verh. des Bas. Kongr. S. 322 f.), unten S. 440 ff. wird das vollständige Manuskript, so weit es noch vorhanden ist, veröffentlicht.

Im Herbst 1905 sprach Dieterich auf den „Salzburger Hochschulkursen" über das Thema „Der Untergang der antiken Religion". Seine Vorträge müssen, nach den Zeitungsberichten zu urteilen, hinreißend gewirkt haben. Dieselben Vorträge hat Dieterich noch einmal, im Frühjahr 1908, vor einer großen Zuhörerschaft in Hamburg gehalten.

Zwischendurch, im Sommer 1907, erhielt Dieterich einen Ruf an die Universität Halle. Er hat ernstlich geschwankt, ob er ihn nicht annehmen solle. Namentlich die Freundschaft für Georg Wissowa, der dort wirkte, fiel stark ins Gewicht; im preußischen Kultusministerium zeigte man das weitestgehende Entgegenkommen. Aber es war nicht leicht, die bisherige ideale Wirksamkeit, die selbst Halle nicht bieten konnte, aufzugeben. Den Ausschlag gab der Gedanke, daß er in Baden auch dem höheren Schulwesen noch nützen könne. Es war Dieterichs Art, solche Fragen vom Standpunkt des sachlichen, nicht des persönlichen Vorteils zu entscheiden. Mit Genugtuung erfüllte es ihn, daß man ihm für sein Bleiben dankbar war. „Ich kann Dir sagen, daß mir eine solche Lebensfreude noch nie geworden ist. Studenten, Kollegen, Gymnasiallehrer, Regierung: es war für mich persönlich beschämend und überwältigend. Du wirst mir glauben, daß es nicht die schönen Worte waren, die sie mir sagten, die ich meine", so schrieb er im Juni 1907. Auf einem Kommers, mit dem man ihn damals feierte, sagte er scherzend, er werde keinen Ruf mehr annehmen, „bis der letzte Ruf kommt, den niemand ablehnen kann". Wohl keiner, der ihn das in blühender Kraft und voller Gesundheit sagen hörte, ahnte, wie bald dieser Ruf an ihn ergehen sollte.

Im April 1908 hatte Dieterich auf der Hamburger Reise sich eine Influenza zugezogen, die gründlich auszuheilen er sich nicht die Zeit nahm. Den nach Hause Zurückgekehrten beanspruchten die Berufspflichten, Dienstreisen und Examina stärker als sonst. Dann kamen die Vorbereitungen zum Semester, die seine geschwächten Kräfte weiter aufrieben. Dienstag den 5. Mai wollte er morgens seine Vorlesung über das attische Drama beginnen. Vor dem Kolleg hatte er sich noch längere Zeit im Sprechzimmer wie sonst mit einem befreundeten Kollegen unter-

Digitized by Microsoft®

halten. Er stand ganz unter dem frischen Eindruck vom Tode seines Lehrers Franz Bücheler. Er schilderte in feinsinniger Weise Büchelers Wesen und Wirken, in bewundernder Anerkennung des seltenen Mannes. „Das werde ich auch meinen Studenten sagen. Nicht am Anfang der Stunde, denn sie sollen freudig beginnen. Aber zum Abschluß." – Das Erscheinen Dieterichs im Auditorium wurde jubelnd begrüßt. Er begann zu sprechen, den Plan seiner Vorlesung zu entwickeln. Aber nach den ersten Sätzen wurde seine Sprache langsamer, er fing an, nach den Worten zu suchen. Schließlich stockte er ganz. Die Zuhörer halfen ihm, das Zimmer zu verlassen. Draußen brach er zusammen: ein Gehirnschlag hatte ihn getroffen. Man brachte ihn auf das Zimmer des Dieners im archäologischen Institut und bettete ihn dort. Noch diesen Tag und die folgende Nacht hat er so fast ganz bewußtlos gelegen. Gattin und Freunde weilten bei ihm. Am Morgen des 6. Mai hatte er ausgelitten.

Am Abend dieses Mittwoch fand an der Bahre für die Nächsten eine schlichte Leichenfeier statt; Fr. Schöll als Fachgenosse und Freund sprach ergreifende Worte. Die Beisetzung auf dem Friedhof am 8. Mai war eine Feier wirklich inniger, allgemeiner Trauer. Auch von weither waren die Schüler und Freunde gekommen. Die Worte, die in der Friedhofskapelle am Sarg gesprochen wurden, waren tief empfunden, schmerzlich bewegt von der Trennung, die sich hier vollzog, durchdrungen von der Erkenntnis, was hier für immer verloren war. Es war die Totenklage um den herrlichen Menschen, dem auch an dieser letzten Stätte seines Wirkens die Herzen freudig entgegengeschlagen hatten. Draußen war ein südlicher Frühlingstag, die Sonne glühte wie im Hochsommer. Unter Blumen und Blüten bewegte sich der Zug der Trauernden zum Ort der Feuerbestattung. Es war eine Stimmung in der Natur wie zu der Zeit, da die Frauen von Hellas um Adonis klagten, den göttlichen Jüngling, den plötzlicher Tod an einem Sommertag gefällt hatte.

Mit Albrecht Dieterich sind große Pläne und kühn gedachte Entwürfe zu Grabe gegangen. Man darf sich nicht vorstellen wollen, was er der Wissenschaft geworden wäre, wenn ihm das Schicksal noch ein oder zwei Jahrzehnte gegönnt hätte, ihm, der mit jeder Arbeit die Erkenntnis, oft an einem entscheidenden Punkte, förderte und selbst da, wo er irrte, Anregung gab. Sein Nachlaß enthielt große Mengen von Notizen, Zeugen seiner Teilnahme an allen Bewegungen religiösen Lebens im Altertum und an den Analogien anderer Völker, die er in langen Jahren zusammengetragen hatte. Leider ist das meiste dieser Kollektaneen für

Digitized by Microsoft®

niemand anders verwendbar; meist ein Zitat, dazu ein kurzes, nur ihm vertrautes Stichwort – das ist alles. Für einige Materien sind die Notizen ausführlicher und zu Gruppen geordnet (z. B. für Abendmahl, Angeloi, Himmelfahrt, Pax, heilige Quellen, Traum). Alle diese Sammlungen hat Frau Marie Dieterich sich entschlossen dem in Bonn gegründeten Usenerarchiv zu überweisen und damit allen zugänglich zu machen.

Nicht beendet ist von größeren Arbeiten eine Ausgabe der Legende des heiligen Theophilos, die Dieterich durch die Beziehung des Zaubers zur Legende lockte, und eine Edition der orphischen Hymnen, die er nie aus den Augen verloren hatte. Sie sollte zusammen mit anderen Resten orphischer und mystischer Poesie im zweiten Band der Sammlung *Poetarum Graecorum fragmenta* erscheinen, die U. von Wilamowitz redigiert. Beide Arbeiten sollen von Freunden Dieterichs zu Ende geführt werden. Ebenso wird die Redaktion der „Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten" und des „Archivs für Religionswissenschaft" im Sinne Dieterichs von befreundeter Hand weiter geleitet.

Das geplante Buch über „Volksreligion" ist nicht mehr geschrieben worden. Es sind jedoch die Vorarbeiten vorhanden, umfangreiche und geordnete Materialsammlungen. Wer sich berufen fühlt, jenen Plan Dieterichs auszuführen, wird diesen seinen Stoff mit Ertrag benutzen können. Von dem „Untergang der antiken Religion" gibt es Aufzeichnungen von seiner Hand und Nachschriften seiner Schüler, die eine ungefähre Wiederherstellung möglich machten (unten S. 449 ff.).

Dieterich ahnte, daß er nicht alt werden würde. Das hätte ihm Schonung auferlegen sollen. Aber die kannte er nicht und wollte sie trotz aller besorgten Zureden nicht kennen. War ihm ein Problem klar geworden, so setzte er die Nächte daran, um seine Gedanken in einem Zug niederzuschreiben, unbekümmert darum, welches die Anforderungen des Tages sein würden. Vor die Wahl gestellt zwischen einem kurzen Leben in Tätigkeit oder einem langen Leben in Untätigkeit, hätte er gewählt wie Achilleus. Nur das bewirkte die Vorahnung von seinem frühen Ende, daß er seine Arbeiten auf bestimmte Ziele konzentrierte; das hat er selbst ausgesprochen. Dies ist der Grund, weshalb er die mehr philologischen Fragen, die ihn doch früher gereizt hatten, in den letzten Jahren bewußt zurücktreten ließ. Wohl schrieb oder sprach er gelegentlich freudig von Stellen der Dichter, die zu heilen oder zu erklären ihm gelungen sei, oder von literarischen Zusammenhängen, die ihm aufgegangen seien. Aber verarbeitet hat er davon nichts, unbeirrt dadurch, daß ihn Fernerstehende nicht mehr als Philologen rechneten, und trotz des mahnenden Zuredens von Usener,

Digitized by Microsoft®

dem kein Religionsforscher genug Philologe sein konnte. Dieterich ging seine eigenen Wege, weil ihm andere Dinge mehr auf dem Herzen brannten. Zunächst wollte er den „Untergang der antiken Religion" fertig stellen. „Und dann kommt die ‚Genesis des Christentums' und das ‚Leben Jesu'. Zuerst natürlich die Biographie (Useners), die ich mir vorgenommen und gestern eingehend disponiert habe" schrieb er im August 1907 an seine Frau. Diese Werke sollten seine religionsgeschichtlichen Untersuchungen in der Höhe krönen, wie das Buch über Volksreligion in der Tiefe das Fundament sein sollte. „Ist es mir vergönnt, das alles noch zu vollenden, dann will ich mit meinem Leben zufrieden sein", sagte er kurz vor seinem Tode. Es war ihm nicht beschieden; er wurde abgerufen, ehe sein Lebenswerk auch nur halb vollendet war. Und vieles davon wird für alle Zeiten unvollendet bleiben.

Aber nicht verloren ist das, was er seinen Schülern eingepflanzt hat. Er erinnerte gern an das schöne Wort Useners: „Nur das im Menschen ist dauernd, was in den Herzen anderer fortlebt." Auch Dieterich versuchte das, was er seinen Schülern gab, so eindringlich zu gestalten, daß es wirklich zu Herzen ging. Und nicht nur eindringlich, sondern auch wissenschaftlich ehrlich wollte er seinen Vortrag. Darum bereitete er sich für Kollegia und Übungen stets sorgfältig vor; lieber kürzte er den Schlaf, als daß er sich mit dem Schein einer Lösung zufrieden gegeben hätte. Die Vorlesungen arbeitete er in der späteren Zeit nicht mehr wörtlich aus, sondern zeichnete nur einzelne Stichworte auf, so daß er, wenn er dieselbe Vorlesung von neuem las, auch die Mühe des neuen Durchdenkens hatte. So war sein Vortrag vor dem Kleben am Manuskript bewahrt; er sprach fast völlig frei, mit starkem Temperament, getragen von dem Glauben an die eigene Sache. Auch improvisierte er, wenn ihn der Gegenstand fortriß und ihm neue Gedanken zuführte. Er konnte das wagen, da ihm die Worte leicht flossen und sich von selbst zu prägnanten Wendungen und treffenden Bildern gestalteten. Unterstützt wurde sein Vortrag von einer melodischen Stimme, die jedem Affekte gehorchte; es war unmöglich, mit dieser Stimme etwas Langweiliges zu sagen. Am glänzendsten war sein Vortrag, wenn er nach Abschluß einer Interpretation die erklärte Stelle in seiner eigenen Übersetzung vorlas; die dichterische Veranlagung befähigte ihn, die wirksame Form zu finden und sie mit dem heiligen Ernste des Aischylos ebenso zu erfüllen wie mit dem frechen Spott des Aristophanes. Und wie Dieterich sprach, so schrieb er auch: innerlich überzeugt, anschaulich, packend. Nur sprudeln in den ersten Büchern die Worte noch jugendlich empor, während sie in den späteren Werken klarer und ruhiger dahinfließen.

Digitized by Microsoft®

Den Fehler, mit diesen rednerischen und stilistischen Vorzügen glänzen zu wollen, hat Dieterich sich stets gemüht zu meiden; es lag ihm daran, nicht der äußeren Form die innere Sachlichkeit preiszugeben. Stets hat er auch an sich gearbeitet, von der unwillkürlichen Neigung seines Temperaments freizukommen, daß er in der Freude über eine glänzende Kombination die Gegeninstanzen gering achtete; wer die Arbeitsweise seiner Bücher verfolgt, wird wahrnehmen, wie er mit den Jahren vorsichtiger und umsichtiger geworden ist. Wie er gegen sich selbst streng war, so verlangte er auch von seinen Zuhörern strenge Schulung des eigenen Denkens und Wollens zu rücksichtsloser wissenschaftlicher Ehrlichkeit. Immer wieder wies er auf die Notwendigkeit genauen und vollständigen Verständnisses der Texte hin, wie es nur bei solidem grammatischem Wissen und sorgfältiger philologischer Interpretation möglich ist; das waren ihm die Grundlagen, ohne die ihm eine wissenschaftliche Betätigung überhaupt nicht denkbar war. Den Schülern, die das Wohltätige dieser Zucht anerkannten und sich ihm voll Vertrauen anschlossen, stellte er sich mit allem, was er ihnen geben konnte, zur Verfügung: mit seinem Rat, nicht nur in wissenschaftlichen Dingen, und mit seiner Zeit. Für seine Schüler war er stets zu haben, freundlich empfing er sie, auch wenn sie unangesagt zu stundenlanger Besprechung kamen und er deshalb eine lang geplante Erholung aufgeben mußte. Gerne zog er sie in sein gastfreies Haus. „Erst werden dreimal Studenten eingeladen, dann einmal die anderen“ war sein Grundsatz. Hier im Hause suchte er ihnen das Heim zu ersetzen, das viele während des Semesters entbehren mußten. Ungezwungen gab er sich den soviel Jüngeren hin; die Anrede „Herr Geheimrat“, die ihm in der letzten Zeit von Titels wegen zukam, war verpönt. Er wußte seine Gäste zum offenen Plaudern zu bringen und war fröhlich mit den Fröhlichen. Dabei klang im Gespräch doch der ideale Ton durch, auf den er das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler gestimmt wissen wollte; zusammen sollten sie ein ἔρανος nach platonischem Vorbild sein, geeint im ernsten Streben nach edelster wissenschaftlicher Erkenntnis. Die Begeisterung, mit der Dieterich diese seine Auffassung von der Aufgabe des Lehrers vertrat, ist vielleicht das Beste gewesen, was er den Philologen, die durch seine Schule gingen, mitgegeben hat; wer dafür offenes Gehör hatte, der ist auch seinen Schülern wieder ein guter Lehrer geworden. Was sie Dieterich verdankten, wußten die Heidelberger Studenten wohl. „Es ist, als wäre uns der Vater gestorben“, war ihre Stimmung in jenen Maitagen; für einen Lehrer die schönste Grabschrift. Sie haben es ihm auch später durch eine ergrei-

Digitized by Microsoft®

fende Trauerfeier gedankt, bei der Aischylos Agamemnon aufgeführt wurde. Der Schluß war als Threnos gestaltet; die Klage um den gefallenen Fürsten mit ihrer sich von selbst einstellenden Beziehung wirkte erschütternd.

Wo Albrecht Dieterich hinkam, erwarb er sich Freunde: auf der Schule, als Student, im Süden, unter den Dozenten, deren Kollege er war. Seine freundliche, ungezwungene Art, sein sonniges Lachen gewann sofort die Herzen. Die heitere, humorvolle Überlegenheit über die Kleinlichkeiten des Daseins, seine starke Lebensfreude machte den Gleichgesinnten bald mit ihm vertraut. Seine Begeisterung für alles Schöne und Große riß mit sich fort, sein Ringen mit den höchsten und letzten Problemen der Menschenseele erweckte den Drang zu gleichgerichteter Mitarbeit. Wo Dieterich solche Empfindungen fand, hat er sie reich erwidert; es war ihm Bedürfnis, Freunde zu haben. Wer sich Dieterichs Freund nennen durfte, wird nie vergessen, was er ihm verdankt für wissenschaftliche Erkenntnis und Durchbildung des inneren Menschen. Wie für die Studenten, war Dieterich auch für die Freunde von treuer Aufopferung; mochte er noch so bedrängt von Pflichten sein, er suchte doch noch die Zeit, einen Dienst zu erweisen, um den er gebeten war. Am herrlichsten aber waren die Stunden, wenn Albrecht Dieterich in vertraulicher Zwiesprache, über Raum und Zeit erhaben, sein Inneres erschloß und alles, was dort webte und wogte, in unerschöpflicher Fülle zutage drängte; das war wie eine Art dionysischer Ekstase. Sie erinnerte an die herrlichste antike Darstellung des Dionysos in solcher Begeisterung, an das Marmorbild in Leyden; das kannte Dieterich im Original und liebte es mehr als alle antike Plastik. Darum schien es der richtige Schmuck für das Titelblatt diese Buches zu sein.

Aber nicht pflegte Dieterich Freundschaft in jenem schwächlichen Sinne, daß er um jeden Preis mit aller Welt hätte gut Freund sein mögen. Wo er selbstgefälligen Wissensdünkel, unehrliches Herumreden um das, was ihm als Wahrheit galt, zu sehen glaubte, war er mit der Ablehnung rasch bei der Hand, und seine Kritik konnte sehr scharfe Formen annehmen. Auch da, wo er sich selbst und seine Sache angegriffen sah, hat er nicht immer sanft erwidert. Stets aber war er darauf bedacht, die Person des Gegners zu schonen. Ebenso die Gefühle Andersdenkender, was bei seinen Untersuchungen auf dem Gebiete der Religion nicht immer leicht war. Aber als Sohn seines Vaters hatte er vor dem Glauben anderer hohe Achtung. Nur das verlangte er, daß man Glauben und Wissen scharf voneinander trennte; die histo-

Digitized by Microsoft®

rische Untersuchung durfte keine Rücksicht auf das religiöse Dogma nehmen. Erst wenn durch die Forschung sicherer Grund gelegt war, sollte auf diesem Grund der einzelne seine gefestigte und geläuterte Weltanschauung aufbauen. Eine solche sich selbst zu gewinnen, war er unermüdlich an der Arbeit. Während er nach außen im reichsten, tätigsten Leben stand, suchte er im Innern die harmonische Eukosmie der Seele. Sein Wahlspruch waren die schlichten Schlußworte des platonischen Phaidros; dort lautet das Gebet des Sokrates: θεοί, δοίητέ μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν.

SCHRIFTENVERZEICHNIS

Von Rezensionen und Artikeln der Realencyclopädie sind nur die wichtigsten aufgenommen.

1888

Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi, quam C. Leemans edidit in papyrorum Graecarum tomo II (V), denuo edidit, commentario critico instruxit, prolegomena scripsit A. D. Erweiterte Dissertation, Jahrbücher für klass. Philol. Suppl. Bd. XVI 749–830. Die Prolegomena s. unten als Nr. I.

1891

Schlafszenen auf attischer Bühne, Rhein. Mus. XLVI 25–46. Unten Nr. II.

De hymnis Orphicis capitula quinque, Habilitationsschrift, Marburg, Elwert, 57 S. Unten Nr. III.

Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. Teubner, 221 S.

1893

Die Zahl der Dramen des Aischylos, Rhein. Mus. XLVIII, 141–146. Unten Nr. IV.

Über eine Szene der aristophanischen Wolken, Rhein. Mus. XLVIII, 275–283. Unten Nr. V.

Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. Teubner, 238 S.

Die Göttin Mise. Philol. LII 1–12. Unten Nr. VI.

1894

Aischylos 13, Realencyclopädie I 1065–1084. Unten Nr. VII.

Digitized by Microsoft®

1896

Die Grabschrift des Aberkios. Teubner, 55 S.

1897

Pulcinella, Pompeianische Wandgemälde und römische Satyrspiele. Teubner, 307 S.

Über den Ursprung des Sarapis. Verh. der 44. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner S. 31 ff. Unten Nr. VIII.

1900

Matris cena. In der Strena Helbigiana, S. 49–50. Unten Nr. IX.

Die Widmungselegie des letzten Buches des Propertius, Rhein. Mus. LV, 191–221. Unten Nr. X.

Εὐαγγελιστής, Zeitschr. für die neut. Wiss. I, 336–338. Unten Nr. XI.

Ein hessisches Zauberbuch, Blätter für Hess. Volksk., II, 5–7. Unten Nr. XII.

1901

ABC-Denkmäler, Rhein. Mus. LVI, 77–105. Unten Nr. XIII.

Himmelsbriefe, Blätter für Hess. Volksk. III, 9–12. Unten Nr. XV.

1902

Die Religion des Mithras, Bonner Jahrbücher 108/9, 26–41. Unten Nr. XVII.

Die Weisen aus dem Morgenlande, Ztschr. für die neut. Wiss. III, 1–14. Unten Nr. XVIII.

Weitere Beobachtungen zu den Himmelsbriefen, Hess. Blätter für Volksk. I, 19–27. Unten Nr. XVI.

Über Wesen und Ziele der Volkskunde, Hess. Blätter für Volksk. I, 169–194. Unten Nr. XIX.

1903

Eine Mithrasliturgie. Teubner, 230 S. 2. Auflage 1910.

Adolf Deißmann, Ein Originaldokument aus der diokletianischen Christenverfolgung. Besprochen Göttinger gel. Anz., S. 550–555.

Volksglaube und Volksbrauch in Altertum und Gegenwart. Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts zu Frankfurt a. M., 124–135. Unten Nr. XX.

1904

Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T., Archiv für Rel.-wiss. VII, 278 f.

Ein neues ABC-Denkmal, Archiv für Rel.-wiss. VII, 524–529. Unten Nr. XIV.

1905

Mutter Erde. Teubner, 123 S.

Digitized by Microsoft®

Griechische und römische Religion (1903) 1904, 1905, Archiv für Rel.-wiss. VIII, 474–510.

Sommertag, Archiv für Rel.-wiss. VIII, Beiheft, 38 S. Unten Nr. XXI.

Enneakrunos, Archiv für Rel.-wiss. VIII, 156. Unten Nr. XXII.

Hermann Usener, Archiv für Rel.-wiss. VIII, I–XI. Unten Nr. XXIII.

Euripides 4, Realencylcopädie VI, 1242–1281. Unten Nr. XXIV.

E. Preuschen, Mönchtum und Sarapiskult. Besprochen Berl. philolog. Wochenschr., Sp. 13–20.

1906

ΧΜΓ, Berl. philol. Wochenschr., 510. Unten Nr. XXV.

Οὖλος ὄνειρος, Archiv für Rel.-wiss. IX, 147–148. Unten Nr. XXVI.

1908

ΔΙΚΑ, Archiv für Rel.-wiss. XI, 159–160. Unten Nr. XXVII.

Die Entstehung der Tragödie, Archiv für Rel.-wiss. XI, 163–198. Unten Nr. XXVIII.

Inedita

Der Ritus der verhüllten Hände. Unten Nr. XXIX.

Der Untergang der antiken Religion. Unten Nr. XXX.

Digitized by Microsoft®

I

PAPYRUS MAGICA MUSEI LUGDUNENSIS BATAVI

PROLEGOMENA[1]

Terra mater in dies plures prodit thensauros filiis philologis. Aegyptiorum sepulcra minus exspectata quam multa plane inexspectata ad lucem misere.

Libri magici graeci in papyris scripti, quorum primi anno 1865 editi sunt, nunc iam octo prostant, postquam Carolus Wessely hoc ipso anno quattuor huiusmodi chartas publici iuris fecit: plane nouum litterarum genus.

Hae sunt papyri:

pap. Berolinensis I ed. G. Parthey in act. acad. litter. Berol. 1865 p. 120 sqq.

pap. Berolinensis II ib. p. 150 sqq.

pap. mus. Lugdun. Bataui J 384 (V) ed. C. Leemans in pap. graec. mus. Lugd. Bat. II 1885 p. 10 sqq.

pap. mus. Lugd. Bat. J 395 (W) ib. p. 82 sqq.

pap. Parisina (biblioth. nation.) ed. Carolus Wessely in: 'Denkschriften der kaiserl. Acad. der Wissensch. zu Wien'. Phil.-hist. Classe. XXXVI. 1888 p. 44 sqq.

pap. mus. britann. XLVI. ib. p. 127 sqq.

pap. Mimaut du Louvre 2391 ib. p. 139 sqq.

pap. mus. britann. XLVII. ib. p. 149 sqq.[2]

Permultum adferunt nouae scientiae haec monumenta, quae omnia quin gnostica sint i. e. doctrinam ac philosophiam illam quam uocare

---

[1] ⟨ Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi quam C. Leemans edidit in papyrorum Graecarum tomo II (V). Denuo edidit commentario critico instruxit prolegomena scripsit A. D. phil. dr., Jahrbücher für klass. Philol. Suppl. Bd. XVI S. 749—830. Nur die Vorrede, bis S. 792, ist hier abgedruckt; die eigentliche Ausgabe soll demnächst durch die Revision von K. Preisendanz in den bei B. G. Teubner erscheinenden 'Griechischen Zauberpapyri' ersetzt werden.⟩

[2] Quod has quattuor papyros statim typis expressas adhibere mihi licuit ad mea studia, debeo Vseneri benignitati.

Digitized by Microsoft®

solemus gnosin sapiant iam dubitari nequit. discendum est ex his papyris solis qualem re uera se praebuerit gnosis ut ita dicam uolgaris; intellegendum quanta ac qualis fuerit deorum ac religionum commixtio illis saeculis. ac fundamento sint oportet hae chartae, si quis de natura atque historia superstitionum antiquarum quaerere uelit. accedit quod ad linguam graecam huius aetatis pernoscendam adhuc misere neglectam permulta insunt utilissima.

Nec uero ulla res iam consummata est, dum incipit: attamen incipienda est.

Papyrus musei Lugdun. Bat. J 384 digna est quae seorsum tractetur. quam emendandam et explicandam proposuit proximo anno ordo philosophorum Bonnensium. praemium merui. ac papyrum editurus emendatam ut certiore uterer fundamento, ipse denuo contuli in museo Lugdunensi Batauo, ubi chartas liberrime adhibere Leemansii singulari benignitate mihi licuit.

Sane non est obliuiscendum Leemansii, Aegyptologi celeberrimi, egregie de hoc monumento meriti, qui primus papyri litteras legit atque enucleauit. retractare multo facilius, sed hoc esse retractandum uix quisquam negabit homo philologus.

Hac quidem papyro usus exemplo ac protypo id egi, ut illustrarem omne hoc litterarum genus, ut historiam ac naturam librorum magicorum eorumque originem patefacerem. nec non uolui quo modo cum aliis libris ac monumentis haec coniuncta sint adumbrare ac notis grammaticis subiunctis aliisque indiculis parare ad usum utilem hoc quidem monumentum. quantum fructus ad singulas res superstitiosas antiquas pernoscendas hinc capiendum esset, primo impetu congerere non potui. nec in ea quae tractanda sunt Aegyptologis — optime hanc quidem prouinciam Leemansius adnotationibus editioni adsertis administrare coepit — inquirere potui; pauca adnotaui quamuis manca, ne necessaria omitterem.

Papyrus musei Lugdunensis Bataui J 384 uidetur inuenta esse in sepulcro Thebano. quam J. d'Anastasy, qui legati Suedici munere fungebatur Alexandriae, acceptam olim ab Arabibus postea tradidit Batauis una cum aliis papyris; quo factum est, ut prior pars chartae usque ad p. VII anno 1828, posterior anno 1830 transueherentur Leidam, ubi nunc utraque pars inter tabulas uitreas pressa diligentissime seruatur. quoniam pap. J 383 Thebis inuentam esse constat, ibidem positam fuisse et hanc apparet, cuius fragmenta cum illa coniuncta ac mixta deferebantur.[1]

[1] Cf. Leemans. pap. graec. II p. 6.

Digitized by Microsoft®

ac si reputabimus, ubinam maiores quidem chartae in Aegypto inueniri soleant, statuere licebit in sepulcro positam fuisse papyrum. memineris uerborum Plinii de Democrito dictorum, qui Dardani magi uolumina ex eius sepulcro petiisse fertur.[1]

Tredecim plenae paginae graecae scriptae sunt in papyro, praemissae uero duae, adnexae quattuor demoticae, quibus fragmenta graeca nimis lacera inserta sunt. de demoticis quae neglego uide Leemansii monum. Aegypt. II, tab. CCXXVI et CCXXVII.

I DE PAPYRORUM MAGICARUM NATURA ATQUE HISTORIA 751

1 DE LIBRIS PSEUDEPIGRAPHIS

Papyrus est liber magicus. formulis uero magicis et incantationibus alchymica et astrologica inserta sunt fragmenta ita ut quam arte coniunctae fuerint olim hae artes superstitiosae uideamus.[2] quorum librorum magicorum indolem ac naturam luculentius perspiciemus, si de scriptis hisce et scriptoribus nonnulla antiquitus tradita conscripserimus.

Magicos libros et Lucianus memorat ut in Philops. par. 39, ubi dicentem facit magum ἱερά τινα ἐκ βίβλου παλαιᾶς ὀνόματα ἑπτά — et ib. 57, ubi incantator τὰς βίβλους λαβὼν addit: εἰσὶ δέ μοι Αἰγύπτιαι μάλα πολλαὶ περὶ τῶν τοιούτων. Paulus in sentent. libr. V tit. XXIII statuit, ne quis apud se habeat 'libros magicae artis'. postea Ammianus Marcellinus XXIX 1, cum anno 371 sub Valente a Christianis magos uexatos et caesos esse tradat, addit haec: 'congesti innumeri codices et acerui uoluminum multi sub conspectu iudicum concremati sunt e domibus eruti uariis ut illiciti ad leniendam caesorum inuidiam' et tum: 'inde factum est per orientales prouincias ut omnes metu similium exurerent libraria omnia: tantus uniuersos inuaserat terror'. nec obliuiscaris narrari iam in act. apostol. 19, 19 christianos Ephesios concremasse magorum τὰς βίβλους, quae pretio aequasse L milia drachmarum feruntur.

Tales codices seruatos nunc habemus similesque putes, quos Diocletianum maximam partem alchymicos in Aegypto cremari iussisse

[1] Hic sensus sit oportet loci libr. XXX 9, quamquam libri plerique tradunt 'uoluminibus Dardani in sepulcrum eius petitis', unus tantum codex 'a sepulcro'.

[2] Cf. Vsener, 'De Stephano Alex.' ind. lect. Bonn. aest. 1879 p. 9.

Digitized by Microsoft®

tradunt Suidas aliique.[1] multi uero codices eiusmodi chemici adhuc seruantur in bibliothecis, plurimi nondum publici iuris facti.

Permulti magici argumenti libri apud scriptores commemorati, qui modo maxime uario inscribuntur, attribuuntur scriptorum nominibus siue ignotis siue notissimis. ac quoniam partes papyrorum ipsarum uidemus adscriptas huiusce generis auctoribus, nonnulla colligantur, ut quid de hac re iudicandum sit, intellegamus. incipiamus a nominibus, quae in pap. V occurrunt.

p. VI 16 figura in linteolo delineanda est κατ' Ὀστάνην. permultis
752 locis commemoratur ille Ostanes uel Osthanes uel Hostanes apud scriptores posterioris aeui ut Plinium Apuleium Suidam, medicos auctores et ecclesiasticos[2], qui fuerit summus magus, qui primus de magica arte sit commentatus, qui libros non modo magicos sed etiam chemicos[3] et astrologicos scripserit. quasi dux habetur et archegetes artis praecipue magicae. nec quidquam ualet, quod alterum Ostanem tradunt Xerxem comitatum uelut semina artis portentosae insparsisse Graeciae, alterum Ostanem Alexandrum magnum secutum orbem terrarum peragrasse et artem propagasse.[4] uides enim, quomodo et Graeci et barbari clarissimum magum sibi magistrum acquisiuerint. notandum est praeterea in pap. Paris. u. 2006 praecepta magica ornata esse titulo βασιλεῖ Ὀστάνῃ Πίτυς χαίρειν. iam rex est hariolator!

Praeceptor erat Ostanes Democriti[5], cuius fama paene aequauit praeceptorem. cui in pap. V (p. XI 1) adscribitur σφαῖρα illa iatromathematica: προγνωστικὸν ζωῆς καὶ θανάτου. clarissimum uero Abderitam non licere in hanc nebulonum societatem deducere intellexerunt. etenim iam ante Plinii aetatem coepit Democriti nomen adscribi libellis superstitiosis[6]: impostores haud pauci primis p. Chr. saeculis opera sua celebrato nomine ornarunt magi astrologi medici geoponici imprimis chemici;

[1] Vid. Kopp, 'Beiträge zur Gesch. der Chemie' p. 87.

[2] Contulit locos Wessely ad pap. Parisin. l. c. p. 95. praeterea nonnulla apud Diltheyum M. Rh. 27 p. 386 et in iis quae Berthelot disseruit in: 'Journal des Savants. Sept. 1884' p. 525 sqq. de Democrito et alchymia. apud Herodotum VII 63 iam Ostanem nominari ineptum est dicere. Κισσίων δὲ ἦρχε Ἀνάφης ὁ Ὀτάνεω' cf. 61. hoc simile nomen illic memoratum ansam dedisse famae illi de Ostane Xerxis comite qui suspicatur, ineptit.

[3] Vide imprimis quae Kopp, Beitr. p. 407 sqq. disseruit.

[4] Vtramque narratiunculam prolatam habes apud Plinium h. n. XXX 8 et 11.

[5] Synes. in epist. ad Dioscorum. Fabric. bibl. graec. (pr. ed.) VIII p. 233: [Δημόκριτος] ἐμυσταγωγήθη παρὰ τοῦ μεγάλου Ὀστάνου ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Μέμφεως.

[6] Antiqui ipsi doctiores fraudem diuinarunt: uide Gell. X 12: 'his praestigiis atque portentis a Plinio secundo scriptis non dignum esse cognomen Democriti puto'. — 'multa autem uidentur ab hominibus istis male sollertibus huiuscemodi commenta in Democriti nomen data nobilitatis auctoritatisque eius perfugio

Digitized by Microsoft®

quasi liber librorum erat Δημοκρίτου φυσικὰ καὶ μυστικά.[1] utrum et Laertii Diogenis indicem librorum philosophi iam irrepserit fama mendosa uix diiudices: dicitur scripsisse de lapidibus, herbis, de liquoribus (περὶ χυμῶν), qualia et postea ei supposuerunt. forti tribuas, quod apud Diogenem ei liber πρόγνωσις inter medica scripta (IX 43) uindicatur. nolo uero actam rem agere post ea quae Kopp[2] et Berthelot[3] composuere nisi quod fortius affirmo in his farraginibus nil esse Democriti 753
neque ueteris neque recentis nisi uanum nomen, in quod fortasse incidere, quod clari philosophi libri similiter inscripti innotuerant.

In pap. p. IV 15 ὀνειροπομπῷ adduntur uerba: τούτῳ καὶ Ἀπολλώβηξ ἐχρᾶτο. Plinius uero (l. XXX 9) tradit: 'Democritus Apollobechen Coptiten — inlustrauit —'. idem nomen, quod nunc in Plinio coniectandi cupidis ereptum est, aliunde non notum. neque alia quae in pap. V citantur magorum nomina occurrunt, quod sciam, in aliis aut chartis aut libris. nisi forte Ἀγαθοκλῆς, cui et ipsi p. IV 1 ὀνειροπομπός tribuitur, idem uidetur qui ap. Varr. R. R. I 1 et ap. Colum. R. R. I 1 memoratur geoponicus.[4] tertius qui ὀνειροπομποῦ auctor esse dicitur p. IV 15 Ζμῖνις Tentyrita plane ignotus itemque Οὐρβικοῦ, qui τῷ μεγάλῳ Οὔφωρ ἐχρᾶτο (p. X 6), gloria nos latet. nec minus Ἡμερίου (p. III 23), qui quomodo atramenti genus quoddam parandum esset docuit, exstincta est memoria. uix enim Ἰμέριον quendam subesse licet suspicari.

Sed sunt nomina in ceteris papyris, quae notissima et in his rebus utique sint celeberrima. quid quod legis in pap. Paris. u. 886: τὰ ὀνόματα, ἃ ἔγραψεν ἐν Ἡλιουπόλει ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς ἱερογλυφικοῖς γράμμασιν? ac si addideris Plutarchi uerba in libro de Is. et Os. c. 61 ἐν δὲ ταῖς Ἑρμοῦ λεγομέναις βίβλοις ἱστοροῦσι γεγράφθαι περὶ τῶν ἱερῶν ὀνομάτων, intelleges eundem citari libellum. aliud uero citatur opus in pap. Leid. W I 12: ἐκ δὲ ταύτης τῆς βίβλου Ἑρμῆς κλέψας τὰ ἐπιθύματα προσεφώνησεν ἑαυτοῦ ἱερᾷ βύβλῳ ἐπικαλουμένῃ Πτέρυγι. praeterea paene innumera Hermetis scripta apud scriptores adducuntur, quae non iuuat hic repetere[5]; memineris tantum quod

utentibus.' cf. Columell. VII 5: 'Aegyptiae gentis auctor memorabilis, Bolus Mendesius, cuius commenta, quae appellantur graece ὑπομνήματα, sub nomine Democriti falso produntur.'

[1] Cf. Vsener, M. Rh. 26 p. 157.

[2] Beitr. p. 108 sqq.

[3] Journ. des Sav. Sept. 1884. 'Les origines de l'alchimie et des oeuvres attribuées à Démocrite d'Abdère' p. 517 sqq.

[4] Agathocles uarios uide apud Fabricium in bibl. gr. (ed. Harles.) III p. 459.

[5] Vide Parthey ad Plut. Is. et Os. p. 255 et Pietschmann, Hermes trismegistus. Leipzig 1875 p. 34 sqq. et 41 sqq. Kopp, Beitr. p. 367 sqq.

Digitized by Microsoft®

Iamblichus de myster. 8, 1 Manethonem tradit numerasse dei 36 525 opera, quem numerum ad chronologiam pertinere optime illustrauit Boeckhius.[1] iam enim constat iudicium de hoc scriptore calami acerrimi: imprimis a 2 p. Chr. saeculo impostores in Aegypto[2], ubi Hermes, qui Graecis et ipse magorum patronus colebatur, erat Thoth litterarum deus, aduocabant auctorem diuinum suis misellis farraginibus: nec pudet referre etiam Arabes et postea medii aeui homines doctos ut Albertum magnum scripta Hermetica memorasse.[3]

Non defuere qui interpretes exsisterent dei scriptoris uelut Βίτυς προφήτης (Iambl. de myst. 8, 5 et 10, 7). quem alioquin ignotum esse censet Parthey (ad Iambl. 8, 5). immo vero Bithus etsi apud Plinium
754 uocatur Durrachenus (28, 82), idem esse uidetur. nunc licet apponere pap. Parisinae locos; u. 2140 Πίτυος Θεσσαλοῦ ἀνάκρισις, u. 1928 ἀγωγὴ Πίτυος βασιλέως, u. 2006 Πίτυος ἀγωγή· βασιλεῖ Ὀστάνῃ Πίτυς χαίρειν: sunt tituli praeceptorum magicorum. ac si dubitari nequit quin idem sit numen, eo luculentius uides minime certis circumscriptos esse finibus illos auctores. adde insuper, quod Eusebius (I 200) Bitem memorat Aegypti regem antiquissimum.

Similia atque Hermae adscribuntur opera Orpheo, interdum eadem et Hermae et Orpheo.[4] notanda pap. Leid. W uerba p. XXI u. 21: ὡς ὁ θεολόγος Ὀρφεὺς παρέδωκεν διὰ τῆς παραστιχίδος ἰδίας. atque in pag. eadem u. 34 citantur Erotyli aliunde ignoti Orphica. plurimis scriptorum locis occurrit Orpheus magicus scriptor[5], praeterea notum est, quanta operum multitudo Orpheo adscripta fuerit: congessere Lobeckius in Aglaophamo, G. Hermannus et E. Abelius in Orphicis.[6] quae Orphica quam arte coniuncta sint cum his schedis magicis, postea docendum; ac fortasse iam sentis, quid adferri possit utilitatis illis Orphicis diiudicandis ex his studiis.

Et alia nomina graecae originis inueniuntur. pap. Paris. 1716 ξίφος Δαρδάνου· πρᾶξις ἡ καλουμένη ξίφος. satis sit aduocare Plinium (30, 9), qui Dardani magi uolumina a Democrito illustrata esse docet; quin 'Dardaniae artes' sunt artes magicae ap. Columellam (R. R. X 358).[7] Ἔὔηνος, cuius ἀπομνημονεύματα laudantur in pap. Leid. W p. 22, 16,

[1] Manetho p. 17. [2] Pietschmann l. c. p. 35.
[3] Pietschmann l. c. p. 47 et 58.
[4] Cf. Parthey ad pap. Berol. I u. 305 et 308.
[5] Imprimis ap. Plinium h. n. 7, 203; 20, 32; 25, 12 (de herbis); 28, 34 et 43; 34, 7. Tzetza eidem Orpheo scripta astrologica magica epodica et hymnos attribuit. cf. Abel, Lithica p. 2.
[6] Chemica quaedam tradi sub Orphei nomine adnot. Kopp, Beitr. p. 387.
[7] Cf. Dilthey, M. Rh. 27 p. 386 sqq.

Digitized by Microsoft®

non potest comparari cum Eueno ullo aliunde noto[1] nec non ignotus Ἐπαφρόδιτος, qui citatur in pap. Par. u. 2429.[2] si uero in diffuso papyri W loco (p. XXII 31) scriptum fuisse legimus ἐν τῇ ε′ τῶν Πτολμαϊκῶν, plus proficimus: scimus Ptolemaeo VII Physconi (Euergetae II) ὑπομνήματα uiginti quattuor librorum attributa esse, quibus miracula naturae tractabantur[3]; fuerat enim rex ille 'rerum mirabilium curiosissimus inuestigator'.[4] mirum quod statim post illa uerba citatur πανάρετος βίβλος[5] (23, 1), quo titulo inscribitur apud scriptores 755
ecclesiasticos liber qui inscribi solet 'σοφία Σιράχ'. Siraci libellus uortebatur in graecum sermonem in Aegypto regente Ptolemaeo Euergeta[6]: notus erat haud dubie in Aegypto aeque ac uersio LXX uirorum (cf. infra). itaque etsi non illum ipsum librum respexit compilator superstitiosus, tamen titulum usurpauit auctoritate ornatum.

Ac multo clariores aduocauere Hebraeorum scriptores: papyri W prima pars inscribitur βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἡ ὀγδόη Μοϋσέως (I 1). mirentur theologi. qui liber saepius adhibetur: p. VIII 30: Μονάδα βίβλον, ἣν οὐδεὶς ἴσχυσε μεθερμηνεῦσαι ἢ πρᾶξαι et p. XVI 28: Μοϋσέως Μονὰς η′ καὶ ὑπόμνημα ἐπικαλουμένη ἑπτάζωνος et XVI 35: Μοϋσέως ἀπόκρυφος η′. multaque alia scripta tribuere prophetae Iudaeo, quae uocantur Ἀρχαγγελική (W 22, 22), Σεληνιακή (W 25, 13), ἀπόκρυφος ἡ δεκάτη (W 25, 33)[7] nec uidentur non ad Mosen esse referenda uerba (W 22, 27) ἐν τῷ Νόμῳ — ἀβραϊστί. longe uero omnium saepissime citatur libellus qui uocatur Κλείς (W I 19. 29. 34, II 16, VI 17, IX 39, X 41, XVI 41). idem Moses celebratur ut alchymista librosque chemicos composuisse fertur.[8] iuuat referre eadem scripta Mosis citari in libris saeculi XVI theodiscis, qui

[1] Fabric., Bibl. gr. (ed. Harl.) IV p. 474. [2] Ibid. V p. 65.

[3] Apud Athenaeum plurimis locis: XIV 654d, II 43e, VI 229d et al. uide Hommel in libro qui inscribitur 'die äthiopische Übersetzung des Physiologus'. Lips. 1877 p. XII et XXXII. [4] Pitra spicileg. Solesm. III p. LV.

[5] Sunt uerba haece: ὡς δὲ ἐν τῇ ε′ τῶν Πτολμαϊκῶν ‖ ἐν καὶ τὸ πᾶν ἐπιγραφόμενον παναρέτῳ βίβλῳ περιέχει κτλ. Estne quintus Ptolemaicorum liber idem ac Πανάρετος an non? locus paene desperatus. placetne scribere: ἐν τῇ ε′ τῶν Πτολμαϊκῶν καὶ ἐν τῇ ἐπιγραφομένῃ Παναρ. βίβλῳ. an mauis: — ‖, ἐν — καὶ τὸ Πᾶν ἐπιγραφόμενον — Παναρέτῳ βίβλῳ (cf. modum citandi p. W 22, 9)? an aliud inest, si reputas philosophum illum, cui Ptolemaeus Euergetes annua XII talenta dedit, nomine usum esse Panareto (Athenaeus XII 552c)? uix credo. [ὡς δὲ ἐν τῇ ε′ τῶν Πτολεμαϊκῶν ⟨τῇ⟩ τὸ ἓν καὶ πᾶν ἐπιγραφομένῃ παναρέτῳ (oder besser Παναρέτου) βίβλῳ Häberlin, Deutsche Lit. Zeit. 1889, 1822.]

[6] Vide uerba prologi Siraci iunioris: ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον καὶ συγχρονίσας κτλ.

[7] Legendum ἀπόκρυφος ἡ δεκάτη, non η′ δεκ. uel ἢ uel ι′.

[8] Kopp, Beitr. p. 396 sqq.

Digitized by Microsoft®

uocantur 'Fausts höllenzwang': 'aus dem VI. und VII. Buch Mosis bibliae magicae'.[1] quid mirum, quod et Salomonis regis sapientissimi nomen hic occurrit? Cολομῶνος κατάπτωcις καὶ ἐπὶ παίδων καὶ τελείων ποιοῦcα inscribitur pap. Parisinae particula (u. 850). paullo autem alio modo recurrit in u. 3040: ὁρκίζω cε κατὰ τῆς cφραγῖδος ἧς ἔθετο Cολομῶν ἐπὶ τὴν γλῶccαν τοῦ Ἱηρεμίου! nec alibi exstincta est memoria Salomonis magi, cuius formulis utentes apud Iosephum (ant. 8, 2, 5) incantant.[2] adnotare liceat regem simili modo rerum mirabilium scriptorem aduocari in physiologo quodam.[3]

Nec uero solum Iudaeorum uiri sapientes admouentur, etiam Ζωροάcτρης ὁ Πέρcης (W p. 22, 19), Parsorum archegeta. qui quidem haud raro rerum magicarum — saepissime apud Plinium — geoponicarum (Geopon. I p. LXXIV ed. Niclas) aliarum auctor commemoratur. apud Lucianum in necyom. c. 6 prodit aliquis τῶν μάγων τῶν Ζωρο-
756 άcτρου μαθητῶν καὶ διαδόχων.[4] de quo quanta hariolati sint docet Plut. de Is. et Os. c. 46: Ζωροάcτρης ὁ μάγος, ὃν πεντακιcχιλίοις ἔτεcι τῶν Τρωικῶν γεγονέναι πρεcβύτερον ἱcτοροῦcιν. atque aliorum librorum relicta est memoria: Prodiciani gnostici gloriabantur se habere Zoroastris Apocalypses, opus astrologicum et theurgicum[5]; Proclus ad Plat. rem publ. laudat eiusdem περὶ φύcεως IV libros ad Cyrum regem.[6]

Minus autem noti Aegyptii sunt qui laudem in his rebus sibi compararunt. in pap. W 22, 9 citatur Θφὴ ἱερογραμματεὺc — ἐν τῇ πρὸc Ὦχον βαcιλέα, in pap. Paris. 154 Νεφώτης Ψαμμητίχῳ βαcιλεῖ. neuter aliunde innotuit. sed si papyro Par. inde a u. 3007 insertum est πρὸc δαιμονιζομένους Πιβήχεως δόκιμον, Πιβήχης non dubium quin idem sit ac Πιβήχιος uel Ἐπιβήχιος, qui persaepe laudatur inter auctores chemicos.[7] ne Μανεθώc quidem effugit impostores: pap. W 1, 21: ταῦτα δὲ ὁ Μανεθὼc ἔλεγεν ἰδίᾳ βίβλῳ. et astrologi et chemici eum aduocauere[8]: quot autem tituli librorum Manethonis[9], qui citantur, genuini sint, quot huc ducendi — suspiciosa mihi ἱερὰ βίβλος, περὶ

[1] Vide ap. Wuttke 'Der deutsche Volksaberglaube' p. 176 adn. 1.

[2] Anno 1850 prodiit liber nefarius magicus, qui excerptus esse affirmatur 'aus dem grossen buche Salomos' Wuttke l. c. p. 178 adn. 1. quanta uanitatis assiduitas!

[3] In physiologo island. apud Hommel. l. c. p. 101 sqq.

[4] Cf. paene eadem uerba apud Plut. περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηcτηρίων c. X.

[5] Vid. Matter, Histoire du gnosticisme. II p. 263.

[6] Ed. R. Schoell in Anecd. var. graec. et. lat. edd. R. Schoell et G. Studemund. II. Berol. 1886. p. 59, 32.

[7] Vide quae collegit Kopp, Beitr. p. 188. p. 47 nominis formae Πιβήχιος — Πιβήχις — Πιβήχης alia ex alia ortae esse uidentur. [8] Kopp, Beitr. p. 50.

[9] Vide catalogum ap. Parthey. ad Plut. Is. et Os. p. 180.

Digitized by Microsoft®

κατασκευῆς κυφίων — non uelim diiudicare, quoniam et Boeckhius se nunquam rem tractasse fatetur hac confusiorem.[1]

Habes auctores magicos, qui in papyris occurrunt. magnus praeterea numerus congeri potest nominum passim citatorum. notissimi sunt fabulosi illi Nechepso et Petosiris, notus Damigeron[2]; et Chaeremonis nomen arripuere, qui stoicus erat philosophus[3]: in Plin. h. n. XXXVI, 89 uocatur Chaeremon spado Necthebis, qui ipse est celeberrimus ille rex Nectanebus[4], cuius nomen et restituas epistolae illi Porphyrii, quae praemissa Pseud.-Iamblichi libro de mysteriis uulgo tribuitur Aneboni cuidam.[5] Mosi interdum adnectuntur Iannes et Iambres scriptores, qui iam in Paul. ep. ad Timoth. II 3, 8 occurrunt: Iannes recurrit apud Plinium (XXX 11)[6] et Apuleium de mag c. 90, Ianni et Iambri liber 757
adscribitur in Orig. tract. in Matth. 35 p. 193. sed quid iuuat nomina plura conferre? cui bono referam nomina (multa semel incertis litteris tradita) nisi quid obseruari potest? uelut adnotare liceat illum Tarmoendam ap. Plin. XXX 5 et Carinondam[7] ap. Apul. de mag. c. 90 et fortasse Parmoenem, qui fertur ad Traianum imperatorem de rebus superstitiosis epistolam dedisse[8], eundem esse hominem mihi uideri.

Iam satis multa collecta sunt, ut iudicium possimus proferre de hac re memorabili. primis post Christum saeculis in Aegypto compilatores superstitiosi nomina congessere celebrata ex omni orbe terrarum, ut auctoritate fucata probarent misella ipsorum opera plebi nimis credulae. apparet igitur ne frustulum quidem genuinum esse nec unum ex illis homuncionibus re uera usum fuisse tali nomine.

Ac reputandum quantopere gnostici illa aetate Graecorum et Aegyptiorum, Iudaeorum et Parthorum religiones congesserint ac docendum

[1] Manetho p. 10.

[2] Geoponicorum lapidarii aliorum auctor. cf. M. Rh. 27, 386.

[3] Vix discerni potest, quot tituli allati ueri quot mystici sint. uide Zelleri dissert. in Herma XI 430—433, qui omnia eidem Chaeremoni philosopho re uera imputare uult.

[4] Cf. M. Rh. 27, 387. [Über Nectanebus vgl. Pseudo-Callisthenes ⟨Ad. Ausfeld, Der griech. Alexanderroman 30ff.⟩. Auch Jul. Valer. cap. 4.]

[5] Cf. Euseb. pr. eu. 14, 10: ἀπὸ τῆς πρὸς Νεκτανεβὼ τὸν Αἰγύπτιον ἐπιστολῆς Πορφυρίου. uide adnot. Partheyi ad locum in editione Iamblichi.

[6] Verba Plinii: 'factio a Mose et Ianne et Lotapea Iudaeis pendens'. paene ueri similiter Hildebrand. ad Apul. II p. 615 uoci Lotapea a codd. uario modo traditae subesse censet 'Iambre'. sed cauendum est. nondum omnes papyri ad lucem protractae sunt!

[7] [Ob Charondas? Gesetzgeber mit Zaleukos, siebentes Jahrhundert, aus Katana, gab den chalkidischen Pflanzstädten Siziliens und Italiens Gesetze ⟨Niese bei Pauly-Wissowa III 2180ff.; s. jetzt Abt, Die Apologie des Apuleius, Rel.-gesch. Vers. Vorarb. IV 2, 244f.⟩]

[8] Pitra analecta sacra spicilegio Solesmensi parata. tom. II p. 647.

Digitized by Microsoft®

erit ex omnibus illis et sententias et uerba manasse in hasce papyros. insuper notum est homines et Graecos et Iudaeos aliosque multos conuenisse in Aegyptum, qui sua quisque et tenuerint et propagarint. 'est et alia magices factio a Mose et Ianne et Lotapea Iudaeis pendens' tradit Plinius (XXX 11): Iudaei maximam auctoritatem Mosi et Salomoni, Graeci Hermae Orpheo Democrito, Parthi Zoroastri, Aegyptii Nechepsoni Petosiridi Manethoni aliis tribuere. atque obseruare poteris pap. Leid. W magis Iudaeorum, papyros Berol. et fortasse Leid. V magis niti auctoritate Graecorum. ac si in propatulo est Iudaeos summo ipsorum prophetae, Parthos religionis conditori, Graecos Hermae adscribere uoluisse illa, ueri est simile philosophos illos Democritum Chaeremonem — et Pythagoras Zamolxis[1] Epimenides[2] Empedocles Anaxagoras[3] alii occurrunt — ideo aduocatos esse, quod docuerant uel scripserant quae re plane alia, specie ac titulo similia erant. quo quis erat antiquior, eo honoratior, quo quis longius arcessitus, eo exoptatior et clarior: et nonnullos qui feruntur antiquissimi Aegyptiorum reges fuisse deiecerunt in hanc rancidam colluuiem.

Nec uero praetermittas in his scriptoribus illustrandis animaduertere quam arte his temporibus omnes coniunctae fuerint artes superstitiosae: namque omnes paene illi et magici et chemici et astrologi et medici et geoponici sunt.

Nunciam de forma atque indole illorum librorum magicorum pseudepigraphorum quae possunt inuestiganda sunt: nam si quomodo nomina singulis librorum partibus praeposita sint reputaueris, intelleges sae-
758 pissime formam simulari epistularum. pap. Par. 154 Νεφώτης Ψαμμητίχῳ βασιλεῖ Αἰγύπτου αἰωνοβίῳ χαίρειν[4], u. 2006 βασιλεῖ Ὀστάνῃ Πίτυς χαίρειν, pap. W 22, 9: ἐν τῇ πρὸς Ὤχον βασιλέα — ὑπὸ Θφὴ ἱερογραμματέως multaque alia similia. atque obseruare licet in aliis papyrorum locis epistolographi mores adhiberi: sic in pap. Berol. I u. 51: ἀπέπεμψα τήνδε τὴν βίβλον, ἵν' ἐκμάθῃς. nec non in pap. V seruata sunt uerba quae priorem formam diuinari iubeant: p. I u. 27: γρά[φω] δέ σοι κατ' εἶδος ἀφθόνως, ἵν' εἰδῇς καὶ μηδὲν ἐπιζητῇς. etenim haec scribendi ratio propria uidetur esse huic librorum generi: e. c. in codice Cauensi, cuius nuper nouas partes Pitra (l. c.) publici iuris fecit, nonnulla huiuscemodi inueniuntur de lapidibus magicis scripta:

---

[1] [Οἱ τὰς Ζαμόλξιδος ἐπῳδὰς θρυλοῦντες Iulian. Conviv. (Caesares) p. 309 C.]
[2] Apul. de mag. c. 26. 27.
[3] Psellus de lapidum uirtutibus ed. Bernard. p. 38.
[4] ⟨s. die Besprechung von E. Rieß, Nechepsonis et Petosiridis fragmenta, Berl. philol. Wochenschr. 1891, 820 und Abrax. 161 ff.⟩

Digitized by Microsoft®

libellus regis Aegyptiorum missus ad Octabiano Augusto (sic) p. 641, Feramus rex ad Adrianum imperatorem p. 647, epistola Parmoenis ad Traianum imperatorem p. 647; et in Damigeronte qui dicitur latino: Euax Arabiae rex Tiberio imperatori salutem.[1] nec rarius talia inueniuntur in rebus alchymicis: Ostanes scribit ad Petesium περὶ τῆς ἱερᾶς ταύτης καὶ θείας τέχνης[2]; permulta inter ea, quae Kopp de collectionibus alchymicis composuit[3]: philosophi cuiusdam ad Theodosium magnum imperatorem[4], Stephani ad Heraclium magnum imperatorem[5], Heliodori ad Theodosium imperatorem[6] aliaque creberrima. elucet ex his plerumque fingi epistolas ad regem quendam uel imperatorem.[7] omnino uero e natura et indole est artium harum non publicarum, ut semper ab uno ad unum tradantur. legas enim papyri Berol. I uerba u. 192 ταῦτα οὖν μηδενὶ παραδίδου εἰ μὴ μόνῳ ... ἰσχίνῳ υἱῷ σου ἀξιοῦντι τὰ (παρ' ἡ)μῶν ῥηθέντα ἐνερ(γή)ματα (cf. p. V III 20); uelut et inter nostrates hariolos semper ab uno uiro ad unam mulierem uel ab una muliere ad unum uirum solere deferri ars magica dicitur.

Quae cum ita sint, liceat proferre sententiam quo modo orti sint libri illi. primum quidem uidentur singula praecepta incantationes precationes alia ornata esse quasi epistolae illis nominibus. quae tabulae (πιττάκια) magis magisque consarcinantur titulis modo omissis modo seruatis libellique nouis ornantur titulis ut κλεὶς Μωϋσέως, Ἑρμοῦ πτέρυξ[8] alia. iterum autem atque iterum cum describerentur denuo partes e chartis diuersis, nouae exstiterunt farragines e partibus priorum uelut pap. Berol. I (u. 46) [ἐκ] βίβλοις μυρίαις (sic) σύνταγμα esse prae se fert. itaque tot nomina partibus quibus seruata sunt appo- 759
nuntur, tot libri citantur. ac quoniam sic partium hinc illinc collatarum particulae[9] per annorum decursum etiam atque etiam describebantur, orta sunt tandem uolumina, quale est pap. Parisina uersuum 3274.

---

[1] Abel, Lithica p. 162.

[2] E cod. Vindobon. prolatum in progr. gymn. Franc.-Ios. Vindob. 1886 p. 4 a C. Wessely.

[3] Beitr. inde a p. 249. [4] Kopp l. c. p. 249 no. 8. [5] Kopp l. c. p. 249 no. 11.

[6] Kopp l. c. p. 259 no. 8.

[7] Quin qui reges esse alias non dicuntur, ut titulus exsistat solitus, efferuntur ad thronum: βασιλεῖ Ὀστάνῃ Πίτυς pap. Paris. u. 2006.

[8] [Ἑρμοῦ πτέρυξ, σφαῖρα Δημοκρίτου kommen zugleich als Titel von Technopägnien vor, formell von den Zauberbüchern beeinflußt nach Crusius, Woch. f. class. Philol. 1888 S. 1095, inhaltlich davon emanzipiert, Häberlin, Deutsche Litt. Zeit. 1889, 1822; s. ebenda über Simias und den Altar des Iulius Vestinus.]

[9] Fortasse in pap. V e siglis et compendiis quae usurpantur (pro uocibus ὄνομα, δεῖνα, θεός, ὥρα, χρημάτισον, ζμύρνα etc.) maxime uario modo, colligi potest partes e diuersis libris exscriptas esse. e. c. in ea parte quae θεομάν-

Digitized by Microsoft®

2 DE TRADITARUM PAPYRORUM HISTORIA

Non solum traditas esse papyrorum partes sed etiam ualde corruptas elucet. et amputatae et amplificatae eaedem partes propagabantur: uidemus in pap. W res iam prolatas inde a p. IX paene omnes ampliore stilo repeti. satis uero illa illustrare possumus papyro V. fragmenta uides amputata uelut in initio, ubi πρᾶξις, qua Κόρη cogitur, iam affertur incantationibus et precationibus quae solent praecedere omissis; uides in p. VI a u. 7 usque ad u. 17 immissas duas particulas, quarum prior initio posterior fine caret. quae utrum iam antea e continuatione recta ereptae an huc demum e schedula quasi in fronte et in tergo lacerata delatae sint uix diiudices. Nec mirum quod homines imae plebis in usum describentes menda plurima uerbis intulerunt atque insaniam ipsam insaniorem reddiderunt.

Repetitio aberranti oculo tribuenda occurrit p. VII u. 9 sqq.: ὦ τῶν φανερῶν καλυπταί, ὦ τῶν Νεμέσεων τῶν σὺν ὑμῖν διατριβουσῶν τὴν πᾶσαν ὥραν κυβερνῆται —, u. 12 ὦ τῶν ἀποκεκρυμμένων φανερωταί, ὦ τῶν Νεμέσεων σὺν ὑμῖν διατριβούντων τὴν πᾶσαν ὥραν πάλιν κυβερνῆται. apparet enim conscribendum esse ὦ τῶν φανερῶν καλυπταί et ὦ τῶν ἀποκεκρυμμένων φανερωταί: scriba uero alterum omissum postea adserens illa de Nemesibus leui calamo iterauit et πάλιν ipse addidit. namque quo modo mutarint ipsi scribae, uides in p. VII u. 2: certe in u. 3 tradebatur ἐπίθυε, quod quoniam iam in u. 2 aberrante oculo scripserat, mutauit ἐπιθύσας in anteced. uers.: sic enim correctum est in hac ipsa papyro. praeterea interdum suo loco mota sunt quaedam ut ea quae de sculptura anuli p. VIII 20 adseruntur, uidentur trahenda esse ad descriptionem sequentem alterius anuli, quoniam de altero iam eadem dicta sunt VI 30 sqq.

Nec desunt menda litterarum, qualia in omnibus codicibus inueniuntur. p. III u. 9: πορευθεὶς πάντα τόπον καὶ πᾶσαν οἰκίαν —. scribendum: πορευθεὶς εἰς πάντα τόπον κτλ. (cf. p. IV 25, 29 al.). p. I 24 ποιήσας τὸν ἔρωτα ἐπὶ τραπέζης κτλ. scribendum: ἐπιθήσεις κτλ. (ποιήσας iam in eodem uersu legitur). p. VII 30 ἐλεύσεται, scribendum ἐλίσσεται. p. VII 11 ἐπιτάκται: scrib. ὑποτάκται. p. IX 22 χωρεῖν: scr. χώρων. p. V 15 legitur γενέσθω βαπλαμη αὐγή: iam βαπλαμη uox magica habebatur: legas pap. Paris. u. 970 γενέσθω φῶς πλάτος βάθος μῆκος ὕψος αὐγή. Alia permulta docebit editio ipsa. uides quanta stoliditate scribae prouinciam administrauerint.

τιον appellatur, paene nulla sigla, in iis, quae ὀνειροπομποὶ uocantur, permulta leguntur; praeterquam quod modo hoc modo illud compendium eidem uoci adhibetur.

Digitized by Microsoft®

Itaque saepe redintegrare plane non possumus quae originitus scribebantur. optime uero sarcinandi et discerpendi rationem illustrare possumus, quoniam compluriens eaedem partes uario modo propagatae in duabus papyris occurrunt. exemplis igitur docere liceat.

Pap. Leid. V p. III u. 6a sqq.	Pap. Berol. II u. 101 sqq.
	ce καλῶ τὸν μέγαν ἐν οὐρανῷ, ἀεροειδῆ,
[6a]ᾧ ἡ πᾶca κτίcιc ὑπόκειται	αὐτεξούcιον, ᾧ ὑπετάγη πᾶca φύcιc,
	ὡc (scr. ὃc) κατοικεῖc τὴν ὅλην οἰκουμένην·
[9] ἐπὶ τοῦ λωτοῦ καθήμενος καὶ λαμπυρίδων τὴν ὅλην οἰκουμένην	δορυφοροῦcιν οἱ δεκαὲξ γίγαντεc· ἐπὶ λωτῷ καθήμενος καὶ λαμπυρίζων τὴν ὅλην οἰκουμένην ὁ καταδείξαc [ἐπὶ τῆc γῆc] ζῶα, οὗ τὸ ἱερὸν ὄρνεον ἔχειc ἐν τῇ cτολῇ ἐν τ[οῖc π]ρὸc ἀπηλιώτην μέρει τῆc ἐρυθρᾶc θαλάccηc
[7] ἐρυθρᾶ[c] θαλάccηc	
[3] ὁ ἔχων μορφὴν	ωc [τ ..... ἔ]χειc ἐν τοῖc πρὸc βορρᾶ
[1] cὺ εἶ ὁ νήπιοc	μέρει μορφὴν νηπίου παιδόc· ἐπὶ λωτῷ καθήμενος ἀντολεῦ πολυώνυμε
[11a]ἐν δὲ τοῖc πρὸc νότον μέρεcιν	cecενγεν βαρφαραγγηc· ἐν δὲ τοῖc πρὸc νότον μέρεcι μορφὴν ἔχειc τοῦ ἁγίου ἱέρακοc, δι' ἧc πέμπειc τὴν εἰc ἀέρα πύρωcιν, τὴν γενομένην λερθεξ αναξ. ἐν δὲ τοῖc πρὸc λίβα μέρεcι μορφὴν ἔχων
[10] καθέζῃ γὰρ κορκοδειλοειδήc	κορκοδίλου οὐρὰν ὄφεωc, ἔνθεν ἀφίων ὑετοὺc καὶ χιόναc. ἐν δὲ τοῖc πρὸc ἀπηλιώτην μέρει δράκοντα ἔχειc πτεροφυῆ βαcίλειον ἔχων ἀεροειδῆ, ᾧ κα[τα]κρατεῖc τοῦ ὑπ' οὐρανοῦ καὶ ἐπὶ γῆc.
[11b]δράκων εἶ πτεροειδήc	
[12] ὣc γὰρ ἔφυc τῇ ἀληθείᾳ	εἰc Μωϋcέω cὺ ἄρ' ἐφάνηc τῇ ἀληθείᾳ — — — — — — — — — — —
[13] ἦκέ μοι, κλῦθί μοι (ἐπὶ τήνδε τὴν χρείαν)	κλῦθί μοι, μέγιcτε θεέ, Κομμηc, τὴν ἡμέραν φωτίζων ναθμαμαωθ ὁ νήπιοc
[14] μέγιcτε	ἀνατέλλων μαιραχαχθα ὅλον πόλον δι[οδ]εύων θαρκαχαχαν ὁ ἑαυτῷ cυγγινόμενοc καὶ δυναμούμενοc προcαυξῆτα καὶ πολυφωτίcτα cecενγεν βαρφαραγγηc ὑδάτων φέριcτε θεέ, κομμη
	— — — — — — — — — — — — — —
[15] ἐγώ εἰμι ὁ cυνηντήcαc ὑπὸ τὸ ἱερὸν ὄροc καὶ ἐδωρήcω	ὁ μέγιcτοc καὶ ἰcχυρὸc θεόc· ἐγώ εἰμι ὁ 761 δεῖνα ὅcτιc cοι ἀπήντηcα καὶ δῶρόν μοι

Digitized by Microsoft®

μοι τὴν τοῦ ὀν(όματος) cou γνῶcιν ἣν καὶ τηρήcω κτλ.
[2] ὁ ζῶν θεός (cf. Pap. Paris. 1038. 1563. 859. 956)
[4] uoces magicae et praecepta peculiaria III u. 6 – 11
[5] ὁρκίζω cε κατ' ἁγίου καὶ κτλ.
[6b] γενέcθω τόδε πρᾶγμα ἤδη β'
[8] ὁ ἐκ τῶν δ' μερῶν τοὺc ἀνέμους cυνceίων.[1]

ἐδωρήcω τὴν τοῦ μεγίcτου cou ὀνόματος γνῶcιν οὗ ἡ ψῆφος θρ. ιη ιε ια ιαη – – – – – – – – – – – – – –

Neque alteram ex altera neque utramque ex uno fonte sic descriptam esse incantationem apparet: per satis diuturnum tempus denuo iterum atque iterum describebant uariabant amputabant addebant, ut tandem talia prodirent; quibus tamen origo eadem est sine ulla dubitatione. uide insanas corruptelas: ὁ ἔχων μορφήν in cod. Leid. – cuius? iam non additur; ἐρυθρᾶc θαλάccηc: – unde pendeat omittitur. formarum uero dei et regionum caeli enumeratarum quam misella fragmenta relicta sunt in pap. V, quae sola non intellegantur! 'ἐν δὲ τοῖc πρὸc νότον μέρεcι' desumpsere – tum omnia omisere; sed quae postea tribuuntur regioni orientis 'δράκοντα ἔχειc πτεροφυῆ' – adscripsere: 'δράκων εἶ πτεροειδής'. atque in pap. V etiam partes seruantur in p. Berol. omissae (2, 4, 5, 6[b], 8), quae formulae ex parte addi potuerunt a scribis ipsis: uocum magicarum plus minusue hic illic interposuere.

Probantur quae obseruamus altero quod in promptu est exemplo:

Pap. V p. VII u. 27 – 33.	Pap. W p. XXII u. 14 – 27.
δεῦρό μοι ὁ ἐκ τῶν δ' ἀνέμων,	δεῦρό μοι ὁ ἐκ τῶν δ' ἀνέμων,
ὁ παντοκράτωρ θεός,	ὁ παντοκράτωρ,
ὁ ἐνφυcήcac πνεύματα	ὁ ἐνφυcήcac πνεῦμα
ἀνθρώποιc εἰc ζωήν,	ἀνθρώποιc εἰc ζωήν,
δέcποτα τῶν ἐν κόcμῳ καλῶν	
ἐπάκουcόν μου, κύριε,	

[1] Numeros adieci singulis particulis dispositis, ut pap. Leid. partes quomodo se excipiant intellegeretur.

Digitized by Microsoft®

οὗ ἐστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα ἄρρητον,	οὗ ἐστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα καὶ ἄρρητον ἐν ἀνθρώποις, τὸ μάντι (sic)[1] λαληθῆναι οὐ δύναται,
ὃ οἱ δαίμονες ἀκούσαντες πτοοῦνται οὗ καὶ ὁ ἥλιος	οὗ καὶ οἱ δαίμονες ἀκούοντες τὸ ὄνομα πτοῶνται (sic) οὗ ὁ ἥλιος 762
βαρβαρειχ	αρνεβουατ βολλοχ βαρβαριχ
αρσεμφεμφωθ	ββααλα αμην πτιδαιου αρνεβουατ καὶ σελήνη αρσεν πεν πρωουθ βαρβαρα ιωνη οσραρ μεμψεχει ὀφθαλμοί εἰσιν ἀκάματοι λάμποντες ἐν ταῖς κόραις τῶν ἀνθρώπων
οὗ τὸ ὄνομα, οὗ ἡ γῆ ἀκούσασα ἐλίσσεται, ὁ ᾅδης ἀκούων ταράσσεται, ποταμοί, θάλασσα, λίμναι, πηγαί, ἀκούουσαι πήγυνται, αἱ πέτραι ἀκούσασαι ῥήγυνται (sic)	
καὶ οὐρανὸς μὲν κεφαλὴ,	ᾧ οὐρανὸς κεφαλή,
αἰθὴρ δὲ σῶμα,	αἰθὴρ δὲ σῶμα,
γῆ πόδες,	γῆ δὲ πόδες,
τὸ δὲ περὶ σὲ ὕδωρ ὠκεανὸς	τὸ δὲ περὶ σὸν ὕδωρ
ἀγαθὸς δαίμων	ὁ ἀγαθοδαίμων
σὺ εἶ κύριος	σὺ εἶ ὁ ὠκεανὸς
ὁ γεννῶν καὶ τρέφων	ὁ γεννῶν ἀγαθὰ καὶ τροφῶν
καὶ αὔξων τὰ πάντα	τὴν οἰκουμένην.

Nonnulla tantum adnotabo: in pap. V quid sit ‘οὗ καὶ ὁ ἥλιος’, intellegitur comparato loco pap. W, ubi non modo plures uoces magicae adscriptae sunt sed etiam sententiae conexus multo plenior seruatur. interciderunt enim in pap. V, quae scribenda erant post ‘οὗ καὶ ὁ ἥλιος’, quae uerba nunc e similium sententiarum conexu (οὐρανὸς μὲν κεφαλὴ κτλ.) erepta interposita sunt in alius sensus continuationem (οὗ οἱ δαίμονες — πτοοῦνται κτλ.). — uideas uerba in locorum finibus perturbata: elucet illius membrorum dei descriptionis ultimo enuntiato dicendum fuisse oceanum esse zonam dei: scriptum erat ut puto: τὸ

[1] ‹ἀνθρώπου στόματι corr. L. Radermacher Rh. M. 55, 150.›

Digitized by Microsoft®

δὲ περίζωμα ὠκεανός. cὺ εἶ ἀγαθὸc δαίμων, cὺ εἶ κύριοc —.[1] utrius papyri locus prius descriptus uel utra papyrus ex utra sit deriuata uana quaestio. nemo hercle diuinat quotiens nouae ex antecedentibus tales precationes uariatae et confertae sint. papyri V incantationis sane fons erat recensio, in qua etiam uersus illi quattuordecim (p. VII 33 — 763 VIII 5), quos primus compilator sententiis exhaustis ipsos insuper adscripsisse uidetur, seruati erant quamuis laceri (cf. infra).

Quae secuntur sententiae post illas tractatas et ipsae in pap. V et W (V: VIII 5 — 10; W: XVII 27 — 43) paene sunt eaedem; sed quoniam non satis multum utilitatis adferunt, non appono. neque uero piget adnotare legi in totius imprecationis clausula in pap. V, VIII 10: οὗ τὸ ὄνομα τὸ ἔνδοξον οἱ ἄγγελοι ὑμνοῦcιν, in pap. W, XVII 40: οὗ αἱ μοῦcαι ὑμνοῦcιν τὸ ἔνδοξον ὄνομα. iam diuinamus hoc fluxisse e recensione quae magis religionem Graecam sapere uidebatur, illud e recensione magis ut ita dicam Iudaica. sed omnia iam tum mixta fuere: si quis in harum formularum compositionibus innumeris uariationibus uariatis auctis corruptis dilaceratis, quibus magis insaniam quam rationem captare e re erat —, si quis certos fontium riuulos detegere conaretur, certe quidem fluctus congereret in cribrum ac sibi quaereret elleborum, quo opus erat nebulonibus illis magicis.

Sed postea magis magisque id egere, ut quae tum scripta essent, diligenter seruarentur. namque proprium est uocibus et incantationibus magicis, ut eadem semper uox ac littera proferri debeat. itaque legimus unam recensionem rectam esse affirmari in papyro ipsa p. X 8: τοῦτο γάρ ἐcτιν τὸ ἀληθές, τὰ δὲ ἄλλα ὅcα φέρεται διὰ μακρῶν ἐψευδηγόρηται μῆκοc εἰκαῖον περιέχοντα. atque in aliis papyris cum diligentia saepe sine dubio fucata uariae lectiones adnotantur: ἄλλωc — οἱ δὲ — et similia.[2]

Sed si haec omnia reputauimus, difficillimum est statuere quo modo edendus et emendandus sit papyri contextus, eo difficilius, quod qui descripserunt et ipsi mutarunt; nec dignosci saepe potest, quid ei qui postremus descripsit tribuendum sit, quid prioribus, quid auctori.

Igitur nisi certi quid diuinari potest de prioribus enuntiatorum formis, seruemus tradita, praesertim cum rationis leges saepe non item atque alias hic obseruatae sint. quid uero statuas, quo modo in rebus singulis grammaticis et orthographicis edenda sint uerba papyri? quoniam

[1] Cf. fragm. orph. 123 u. 30 (Abel): μέccη δὲ ζώνη περιηχέοc οἶδμα θαλάccηc. fortasse in altera recensione legebatur τὸ δὲ περίζωμα ὕδωρ, in altera τὸ δὲ περίζωμα ὠκεανός, unde orta perturbatio.

[2] Cf. Wessely, Stud. Vind. VIII p. 188 et in 'denkschriften' l. c. p. 36.

Digitized by Microsoft®

saepe uix diiudices, quae stoliditati quae rationi tribuenda sint. nil seruaui nisi quae certa ratione grammatica nituntur, ut papyrum re uera emendatam ederem. ipsi illi scribae non ignorabant sua emendanda esse et haud raro emendabant: pap. W 9, 35: ἀποκεύεσθαι corr. ἀποτεύεσθαι, p. W 8, 3: θυρίτος corr. θυρίδος, p. W 10, 14: πλυσιάζον corr. πλησιάζον, p. W 11, 16: ἥμνει corr. ὕμνει, p. W 16, 32: γνῶτι corr. γνῶθι, p. W 24, 32: φύλον corr. φύλλον, p. W 9, 42: τίου corr. θίου (= θείου). ac formae illae αἰγυπτιάζουσαι singillatim tantum occurrunt, sed solent eadem uerba scribi modo solito. non est dialectus certis legibus circumscripta, sed graecitatis corruptio certo more propagata. ne tamen corruptionis Aegyptiae uestigia plane oblitterarem 764 — non minimum quidem horum monumentorum pretium est, ut illius sermonis Graeci Aegyptii formas ac uoces ab hominibus plebeis usurpatas accipiamus —, omnia haec orthographica et grammatica collegi in indice grammatico.

II. DE ORIGINE AC FONTIBUS PAPYRI LUGDUNENSIS BATAUI J 384

1 GNOSTICA

Primo obtutu nunc apparet omnes hasce papyros esse confectas ab hominibus gnosticis, quae res Partheyo pap. Berolinenses edenti nondum certa uidebatur esse (p. 116). ac si non tota sententiarum et precationum natura se praestaret gnosticam, certissimis papyrorum uerbis doceremur: in pap. Mimaut d. L. u. 290 sqq.: ἵνα σε νοήσωμεν λόγον, ἵνα σε ἐπικαλέσωμεν γνῶσιν. nec in pap. V ipsa deest uox γνῶσις (III 20): καὶ ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου ὀνόματός σου γνῶσιν. sed si certam certi cuiusdam philosophi gnostici doctrinam requirere conamur, nil proficimus: hic enim non habemus philosophica monumenta, sed mystica ac superstitiosa, non doctorum doctrinam, sed hariolationes inferiorum hominum. quomodo enim plebis multitudo suum in usum acquisiuerit philosophorum placita, simili modo hic uidemus atque in Cabbalae ludibriis, quae e ludaeorum philosophia petita sunt.[1] reputandum praeterea gnosin originem duxisse non tam e sententiis philosophorum quam ex hariolatorum inuentis superstitiosis uisam esse iam antiquissimis ecclesiasticis scriptoribus.[2] neque uero negabis in papyris iam adeo certa uestigia esse gnoseos ipsius, ut e Valen-

[1] Cf. Wiedemann in 'jahrbücher des vereins von altertumsfreunden im Rheinlande' 1885 p. 233.

[2] Placuit Adolfo Harnack 'zur quellenkritik der geschichte des gnosticismus' p. 29 sqq. cf. Baudissin, 'studien zur semitischen religionsgeschichte' p. 252.

Digitized by Microsoft®

tini, qui in Aegypto permultum ualebat, eiusque discipulorum placitis ea manasse eluceat. nil amplius pro certo habeas: nisi forte praecipue Marcum, quem de numeris mysticis multa excogitasse tradit Hippolytus, tales res excitasse putas.[1] quae praeterea certam significare uidentur sectam, fallunt.[2]

765 Ne christianae quidem religionis multa adsunt uestigia: etsi noui testamenti haec illa scripta non ignorari uidentur (cf. infra p. 766), etsi nomen Ἰησοῦς Χριστός aduocatur (p. V VI 17, pap. Paris. 1233, 3019), tamen appellatur ὁ θεὸς τῶν Ἑβραίων. uerine est simile signum illud ☧, quod scribitur p. IV 32, esse monogramma notissimum Christi? quod certe iam antiquiore quam Constantini aetate[3] in usu erat. saepius uero commiscebatur cum signo Aegyptio ☥, quod in manibus deorum Aegyptiorum pictum significabat uitam.[4] nonne hic talia statuenda? sed quoniam ☧ in papyris saepius alias significat res, potest et hic alio explicari modo.[5]

Iam ut quantum ualeat in papyro gnosis intellegamus, componamus breui uoces ac dicta certe gnostica:

αἰών. αἰῶνες. VII 35. uox gnosticis tritissima. Matter hist. du gnost. II 111 (de Valentini aeonibus).

πίστις. ἐγὼ ἡ πίστις εἰς ἀνθρώπους ἐκρυθεῖσα VII 17. non minus iis usitata: uide librum 'Pistis Sophia'[6] et in Hippolyti refut. omn. haer. VI 30.[7]

ἀπόρροια. οὗ αἱ ἀγαθαὶ ἀπόρροιαι τῶν ἀστέρων εἰσὶν δαίμονες καὶ τύχαι[8] καὶ μοῖραι VIII 7. notae sunt ἀπόρροιαι, emanationes, προ-

[1] Λόγος (incantatio) in pap. Paris. u. 3084 dicitur φυλασσόμενος παρὰ καθαροῖς ἀνδράσιν. Wessely in indice p. 178 adnotat in uncis: 'Essener'. minime: si certi homines significantur, Nouatiani dicuntur, qui καθαροί uocabantur qui inde a med. tert. saec. p. Chr. et Alexandriae floruere. [recte Wessely.]

[2] Ἀδωναῖος Ἀσσαφαῖος traduntur fuisse numina ophitarum (e. c. Orig. c. Cels. VI 31): αδωναιε legitur VIII 17, IX 5. αστραφαιον IX 8 (cf. VI 11). caue ne imbrem congeras in cribrum.

[3] Apud. Ross. inscr. Graec. ined. III n. 246b p. 8 legitur, qui titulus 2. p. Chr. saeculo attribuitur. cf. Herzog, 'realencyclop. für protest. theologie'. IX, p. 738 sqq.

[4] Letronne exam. archéol. de deux questions sur la croix ansée égyptienne p. 285 sqq. in 'œuvres choisies. III. série. tom. 2' p. 133 sqq.

[5] χρήσιμον? sic iam Wessely uoluit intellegi in pap. britann. XLVI 97. 'denkschriften' l. c., p. 39. pap. britann. XLVI 399, 406 ☧ = χρῶ.

[6] Opus gnosticum Valentino adiudicatum e cod. manuscr. coptico Londinensi descripsit et lat. uertit Schwartze. ed. Petermann. Berol. 1851.

[7] Edd. Duncker et Schneidewin. Gott. 1859.

[8] ['Τύχαι sind deutlich die Schicksalsfrauen wie im Mittel- und Neugriechischen. . . . Damit erledigt sich die Stelle von den ἑπτὰ τύχαι τοῦ οὐρανοῦ der Ephesia grammata'. Zuschrift von O. Crusius vom 4. 1. 1889. Ephesia grammata ⟨von Karl Wessely, Jahresber. des Franz-Joseph-Gymnasiums für 1885/86⟩ p. 17 no. 85 ⟨S. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie[2] S. 70⟩.]

Digitized by Microsoft®

βολαί gnosticorum. sescentiens legimus in Pist. Soph. 'magna ἀπόρροια luminis' (p. 76, 82, 83, 84 etc. etc.).

ἄγγελοι. δαίμονες. πνεύματα. IX 10. VIII 14. V 7. VIII 14. de angelis gnosticorum uide Lipsii notas in 'Ersch und Gruber, encyclop.' I. sect. pars 71 p. 237. δαιμόνια in Pist. Soph. saepe uocantur (p. 134, 237 etc.).

πνεῦμα. ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα — ὑπὸ πνεύματος X 12 sqq.[1]

ἅγιον πνεῦμα. Hippol. VI 31 de spiritu sancto in Valentini doctrina.

προπάτωρ. VII 20. παντοκράτωρ VII 27. VIII 3 προπάτωρ saepe in Pist. Soph. p. 13, 17, 29 (ἀγένητος — αὐτογένητος etc.). ἀόρατος p. 117, 136 etc. cf. VII 19 ὃν οὐδεὶς ὁρᾷ οὐδὲ προπετῶς ὀνομάζει. — apud Marcum: Hippol. VI 43. πατὴρ ἀγέννητος ἄφθαρτος ap. Valent. Hippol. VI 29. Irenaei c. haer. I 1, 1.

ὁ πύρινος θεός IV 9: sic apud Naassenos (Ophitas) appellabatur 766
δημιουργός secundum Hippol. V 7.[2]

μυστήριον sescentiens in libro Pist. Soph. inuenitur (uel in prima pagina noniens). cf. iam Matthaei 13, 11 γνῶναι τὰ μυστήρια.

παρρησία VI 12. tritissima uox in Pist. Soph. p. 7, p. 19 ter, p. 20, 84, 86 etc. etc.

ὄνομα ἑπταγράμματον — ἁρμονίαν τῶν ἑπτὰ φθόγγων ἐχόντων φωνάς VIII 6. Pist. Soph. p. 3 'septem φωναί'. de septem uocalibus ap. Marcum gnosticum uid. Hippol. VI 48.

ὀφεοπρόσωπος θεός V 19 in memoriam reuocat θεὸν ὀφιόμορφον Ophitarum. cf. Lipsium l. c. p. 279.

τὸν κύκλον μὴ γινώσκων τοῦ ἁγίου κανθάρου II 5. est formula dicendi gnostica. Matter hist. du gnost. I 223, Reuvens lettres à Letronne I p. 14. cf. Evang. Iohann. I 10: ὁ δὲ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. epist. I ad Corinth. 1, 21: οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν.

γενέσθω βάθος πλάτος μῆκος αὐγή V 17. memineris uerborum geneseos γενέσθω φῶς, unde fortasse illud sumpsere gnostici. insuper in memoriam uocatur locus ep. ad Ephes. 3, 18: ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις, τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος, γνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως κτλ. (cf. LXX Iob. XI 7, 8, 9); unde illa uerba huc deportata esse per gnosticos non

[1] Ἐν τῷ κενῷ πνεύματι in formula deuotiua et ipsum uidetur huc trahendum: nil inueni prorsus simile.

[2] Ed. Duncker et Schneid. p. 146 τῷ ταύτης τῆς κτίσεως δημιουργῷ Ialdabaoth, θεῷ πυρίνῳ, ἀριθμὸν τετάρτῳ· οὕτως γὰρ τὸν δημιουργὸν καὶ πατέρα τοῦ ἰδικοῦ κόσμου καλοῦσιν. cf. V 26.

Digitized by Microsoft®

modo conicio sed affirmo: namque Hippolytus in describenda Valentini doctrina citat haec ipsa uerba et quomodo ille explicarit locum adnotat (VI 34).[1] Pist. Soph. p. 146: 'homines qui cognouerint uerbum illud cognituros esse scientiam uerborum omnium, quae dixi uobis, quod βάθος et quod altitudinem, quod longitudinem et quod latitudinem' etc.

ὁ ἐνφυσήσας πνεύματα ἀνθρώποις εἰς ζωήν VII 27. eadem uia huc delata esse uidentur, si legimus uerba geneseos (II 7) et ipsa ab Hippolyto in enarrandis Valentini sententiis adscripta: καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς (VI 34).

ὃν καλοῦσι Βαλχάμ V 11. nonne est Bileam (בִּלְעָם, Βαλαάμ), de quo mago ac deuotore narratur in 4. libr. Mos. c. XXII 5 sqq.? a quo nomen duxisse Nicolaitae gnostici (2. saec. p. Chr.) uidebantur nonnullis theologis. (cf. imprimis apocal. Ioh. II 14, 15 et Langii notas in commentario apocal. (1871) p. 84.)

Videmus haud pauca et a Iudaeis petita esse.[2] sed nec cum aliis
767 illis nec cum Graecorum et Aegyptiorum religionibus commixta esse potuere unquam nisi tum a gnosticis. neque enim unquam deorum ac religionum conturbatio in orbe terrarum uisa est tanta, quantam illic uidemus. omnium paene religionum, quae dilabi atque infringi coepere, ruinae ac fragmenta corruere in ingentum superstitionum molem in Aegypto maxime coaceruatam. nunc demum papyri haece docent, quo processerint in his rebus illa aetate, et qualis re uera fuerit gnosis uolgaris. habes adscriptos, quales deos ac numina adorarint uel nominarint:

Ἀγαθοδαίμων[3], Ἄμμων, Ἄνουβις, Ἀρποκράτης, Ἑρμάνουβις, Θώθ, Ἶσις, Ὄσιρις, Σάραπις, Σήθ, Τύφων, Ὧρος.

Ἀβραάμ, Ἰσάκ, Ἰακώβ, Ἰσραήλ (Ἰάω Σαβαώθ), Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ τῶν Ἑβραίων θεός.

Μίθρας, Μελικέρτης, μήτηρ θεῶν.

Ἀθηνᾶ, Ἅιδης, Ἀπόλλων, Ἄρης, Ἄρτεμις, Ἀφροδίτη, Διόνυσος, Ἑκάτη, Ἐριννύες, Ἑρμῆς, Ἔρως, Ζεύς, Ἥλιος, Ἥφαιστος, Κρόνος, Μήνη, Περσεφάσσα et Περσεφόνη, Σελήνη.

---

[1] VI 34: ἵνα ἐξισχύσητε νοῆσαι, τί τὸ βάθος, ὅσπερ ἐστὶν ὁ πατὴρ τῶν ὅλων, καὶ τί τὸ πλάτος, ὅπερ ἐστὶν ὁ σταυρός, ὁ ὅρος τοῦ πληρώματος, ἢ τί τὸ μῆκος, τουτέστι τὸ πλήρωμα τῶν αἰώνων.

[2] De nominibus harum papyrorum Iudaeis nonnulla se dixisse adnotat Wessely (denkschr. l. c. p. 35) in actis anglicis 'The Expositor' III no. 13 p. 194, quae bibliothecae non suppeditarunt.

[3] Numeros non opus adscribere; facile quaeres in indice uerborum, quem Wessely adseruit editioni pap. Paris. et Lond. denkschr. l. c. p. 154 sqq.

Digitized by Microsoft®

Αἰακός, Ἀκταίη, Ἀλκυόνη, Ἀλληκτώ, Ἀμφιάραος χθόνιος, Ἄτροπος, Ἀχέρων χθόνιος, Βριμώ, Κέρβερος, Κλωθώ, Λάχεσις, Μοῦσαι, Νεμέσεις, Τάρταρος χθόνιος, Τηθύς, Τιτάν, Χάρων χθόνιος.[1]

Lucidissimum in ipsa pap. V est exemplum deorum mixtorum p. VII inde a u. 20, cuius rei nouum testimonium efficio ipse in p. VI 17 Χριστὸς Ἄνου[βις].[2]

Iam nomina illa hic illic composita inuenta erant in gemmis gnosticis, quae quin omnia amuleta magica fuerint, uix dubium est.[3] iam didicimus, quantopere superstitiones gnosticae peruolgatae fuerint per omnes fere imperii Romani prouincias; in Aegypto, in Syria, in Hispania, quin etiam ad Rhenum[4] inuenta sunt illa amuleta. aliquando historia erit conscribenda superstitionis illius, ubi quomodo quando propagata fuerit.[5]

Ac si nomina magica eodem modo inuenimus in papyris ac gemmis, quis negabit re uera papyros esse commentarium et quasi clavem adhibendam frustulis illis lapidariis? reuera inuenimus nomina arcana illa ritissima Ιαω Σαβαωθ αδωναι αβραξας etc. in gemmis innumeris[6]; re- 768
perimus et uoces magicas papyrorum σεμεσιλαμ, σεσενγεν βαρφαραγγης, ἀβλαναθαναλβα ἀκραμμαχαμαρι[7] et alia multa, quae conferre inutile est.

Neque uero hoc genus uocum magicarum a gnosticis inuentum est iam Aegyptii antiquissimis temporibus — inter annos 1500 et 1000 a. Chr. n. — talibus litterarum compositionibus formidulosis se deos cogere posse opinabantur[8]; iam Graeci antiquiore aetate utebantur 'ephesiis litteris'[9] ac Romanos iam priscos talia adhibuisse docet Varro de r. r.

[1] Alia addi possunt e papyris demoticis et copticis magicis uelut in pap. copt., quam ed. L. Stern in 'ägypt. zeitschr.' 1883 p. 43 inuocantur Christus, Immanuel, Maria.

[2] Cf. imaginem explicatam in Kingii libro 'the gnostics and their remains, p. 91 sqq.

[3] Baudissin, 'studien zur semit. religionsgesch.' Lips. 1876. I p. 187.

[4] Tabula argentea gnostica inuenta est prope Badenweiler, de qua egit Wiedemann 'jahrb. des vereins von altertumsfreunden im rheinland'. 1885.

[5] In libellis magicis medii aeui eaedem occurrunt uoces: Zebaoth Adonay etc. cf. Wuttke, 'der deutsche volksaberglaube' p. 177 adn. nonne et multarum rerum, quae nunc magicae seruantur, ultimi fontes sunt illa inuenta gnostica?

[6] Contulit Baudissin l. c. p. 189 sqq., qui historiam uocis Ἰάω (sic acuendum esse docuit p. 252) instituit ibid. inde a p. 201.

[7] Cf. Wiedemann l. c. p. 220, 222, 225, 226. Kopp, Palaeogr. crit. III p. 664, 671, 681 etc.

[8] Vid. Ed. Meyer, 'gesch. des alten Aegyptens'. 1887. p. 275. iam leguntur talia in papyro quae uocatur pap. Harris.

[9] Cf. Hesych. s. u. γράμματα. Clem. Alex. Strom. V 8. Lobeckii Aglaopham. p. 1163, 1330.

Digitized by Microsoft®

1, 2, 34 et alias. omnes fere, ut puto, populi in his rebus usurpabant uoces, quae quo obscuriores eo diuiniores uidebantur.

Sed illa sunt perpauca ac pusilla, si nunc in papyris uidemus, quantam uocum magicarum incredibilem molem congesserint gnostici, qui primi haud dubie haec collegerunt ac cumularunt.[1]

Possuntne haec intellegi atque explicari? ipsi scriptores adscribunt interdum singulis uocibus ἑλληνιστί — ἀβραϊστί — αἰγυπτιστί talia. Atque eo modo, quo haud raro sapiunt illa uerba linguam graecam ut V 35: αστραβον, θεεκεραυνε, μεγαλονο.ηλιο, περανο, κοσμολαμπροβηλο κτλ., quamquam non plane graeca sunt, et in aegyptiis hebraeis aliis talia interdum subesse concedo.[2] sed caue ne explicare tibi uidearis, quae omni ratione carent. rectissime Wiedemannus, uir in his uersatissimus, l. c.[3] de nonnullis usitatissimis uerbis iudicauit ea nil esse nisi lusum litterarum, alia certo quidem modo explicari non posse.[4] iam antiqui ipsi nonnulli intellexere ὀνόματα esse ἄσημα.[5] etsi nemo nisi qui omnes linguas, quibus uti potuere, probe sciat rem diiudicare poterit, tamen certum est explicari eo modo, quo Zuendel[6] Bergk[7] Kopp[8] alii uoluere, non licere. tamen caue, ne affirmes omnes has
769 uoculas sensu carere: litterarum complexiones non modo saepe recurrunt eaedem (cf. βαινχωωχ, cεcενγεν βαρφαραβαγγης)[9] sed etiam in similibus incantationibus uelut ερεcχιγαλ ιωερβηθ ιωπακερβηθ κτλ. uidentur adhiberi in formulis deuouentibus.[10] haec aliis explicanda remitto. uerum permulta iam nunc uidemus esse uanos numerorum uel litterarum lusus. sic αβρασαξ = 365[11], αμην = 99[12] intellegendum, ac multa certe non extricari possunt, si reputamus quanti numerorum ludi

[1] Laminae illae plumbeae: CIGr. III 5858b et imprimis quae edita est a Lenormant, M. Rh. IX 370 sqq., ubi plurimae similes uoces occurrunt, postea demum confectae sunt. altera Alexandriae reperta 3. p. Chr. saec. adtribuenda.

[2] E. c. plana sunt illa κρυβε κρυβε X 10. βιβιου βιβιου cφη cφη 3, 6. quae idem significant ac ταχὺ ταχὺ ἤδη ἤδη (II 4, III 13, V 3). [κρύβε κρύβε graeca sunt.]

[3] p. 222, 225, 228.

[4] Cf. Wessely, Stud. Vindob. VIII 182 sqq.

[5] Lucian necyom. c. 469. Iamblich. de myst. VII 4, 5. Origen. c. Cels. I 24.

[6] M. Rh. XIX p. 481 sqq. [7] Philologus XXI (1864) p. 585 sqq.

[8] Palaeogr. crit. III permultis locis.

[9] Wessely 'ephesia grammata' in progr. gymn. Franc.-Ioseph. Vindob. 1886. p. 20 et 22.

[10] Cf. XI 20, XV 28. cf. Wessely l. c. p. 23, ubi talia plura colligere potes. cf. et infra, ubi tractantur defixiones.

[11] Pap. Leid. W 4, 30: cὺ εἶ ὁ ἀριθμὸc τοῦ ἐνιαυτοῦ Ἀβρασαξ.

[12] Vide quae contulit Wessely in 'mitteilungen aus der sammlung der pap. erzherz. Rainer'. Vind. 1887. I p. 113.

Digitized by Microsoft®

gnosticis adscripti sint[1], qui saepe uoces dissoluerunt in numeros ac rursus his uario modo computatis alia uerba effecerunt.[2] at quis non intellegit meros ludos litterarum prima uocis littera mutata effici in his uerbis: νεννανα cεννανα IV 6; caβαωθ ταβαωθ III 7; θαθ φαθ χαθ[3] IX 12; αcτραφαι ιαcτραφαι VI 11 et in aliis? praeterea innumeros effinxere παλινδρόμους, qui uocantur, quales detexerunt Wessely[4] et Kopp[5], et quales pauci in pap. V inueniuntur: ἀβλαναθαναλβα[6] saepissime, μομμομ IV 10, θαθ IX 12, χαθαθιχ IV 7 fortasse erat χαθαθαχ, θαθαβαθαθ XII 5. fortasse constitutae erant uocales[7] VI 14 hoc modo:

ωουεηωηω | ωηωηεουω.

namque quis illas nugas miseras explicare poterit, quae a scribis innumeris misere corruptae[8] traduntur.[9]

Quibus adnotatis restat, ut alia gnoseos testimonia in papyro luculentissima adferamus. namque anuli illi, qui describuntur VI 28 sq. et VIII 29 sq. uere gnostici sunt. lapides, quibus serpentes οὐροβόροι insculpuntur et Isis[10] cornibus ornata uel κάνθαροc et sol, et quibus ιαω caβαωθ αβραξας inscribitur, haud pauci seruantur adhuc[11]; quales 770
ipse uidi in museis Cassellano et Leidensi.

---

[1] Cf. simillimas mysticas particulas libri Pistis Soph. p. 80, 201, 225, 234. cf. Hippolyt. VI 44 sqq. Iren. c. haer. I 14, 5 sqq. [2] Cf. Wessely l. c.

[3] [θαθ φαθ χαθ: es wechseln die anlautenden Aspiraten, caβαώθ ταβαώθ: es wechseln aufeinander folgende Buchstaben. Skutsch.]

[4] In stud. Vindob. VIII 189 et 194. cf. 181 de titulo CIGr. I 5858b. cf. praeterea pap. Paris. p. 55 (paene incredibiles litterarum compositiones παλίνδρομοι!) pap. W p. V 11/12, 18–20.

[5] Arthur Kopp, 'beitr. zur griech. excerptenlitteratur' p. 65.

[6] [Haben die Carmina figurata in solchen magischen Liedern ihre Vorgänger? 'Wie in den Zauberformeln Ablanathanalba u. ä. die Niederschrift πτερυγοειδῶc gehalten war, so vermute ich, daß auch 'Ερμοῦ πτέρυξ u. ä. mit der Form der Niederschrift in Zusammenhang stand.' O. Crusius 4. I. 89. Vgl. Wessely, Eph. gramm., Crusius Woch. für class. Philol. 1888, 1095. ⟨s. den Zusatz oben S. 11 Anm. 8 und Abrax. S. 199 zu Z. 6.⟩]

[7] Vocales imprimis ad lusus maxime uarios aduocabant, praecipue gnostici Marciani. cf. Baudissin l. c. p. 196, Kopp, Palaeogr. crit. III 300.

[8] Cf. quae supra de βαπλαμη dixi. — in pap. V p. IV 23 et 27 eadem sex nomina mystica bis repetuntur: uide quot litteras mutauerint.

[9] Omnia papyrorum gemmarum laminarum ephesia grammata bene collegit Wessely in progr. gymn. Franc.-Ios. Vindob. 1886.

[10] VI 29 scribendum: καὶ ἐπίμεcον τοῦ δράκοντο[c Ἶcιν δ]ύο ἀcτέρας ἔχουcαν ἐπὶ τῶν δύο κεράτων. cf. cod. Ambros. A 95 (e Damigeronte graeco) in Abel. Lith. p. 168 in lapide describendo: κέλευε ἀδάμαντι γλυφῆναι κάνθαρον· εἶτα εἰc τὴν κοιλίαν αὐτοῦ ἑcτῶcαν Ἶcιν κτλ. cf. quae alia Abel. attulit et Parthey ad Plut. Is. et Os. p. 151.

[11] Kopp, Pal. crit. IV 104, 156, 180, 312. King, the gnostics and their remains. Lond. 1864. tab. prim. fig. 3, II 7. Matter, hist. du gnost. II. planch. IIB

Digitized by Microsoft®

Ac ζῴδιον illud ἀνθρωποειδές, quod describitur IV 16 – 22, uidemus plane eodem modo depictum esse in gemmis gnosticis. alas quattuor, corollam, bracchium curuatum, manus porrectas[1], digitos curuatos, quorum unus adponitur στομάχῳ κεκλειςμένῳ, πυγὴν πτερωτήν, ἐκτεταγμένα etsi non ξίφη tamen duas hastas reperimus et illic[2]: est Harpocrates, qui gestu digiti cιγήν gnosticis tam honoratam significat[3]. quo referendum sit ζῴδιον illud, quod pap. exhibet depictum in p. XII, nescio.

Iam multa a Iudaeis desumpta esse in papyro non modo in uocibus magicis sed etiam in sententiis atque enuntiatis demonstrauimus: licet unum addere: ἐγώ εἰμι ὁ cυνηντήcac ὑπὸ τὸ ἱερὸν ὄροc καὶ ἐδωρήcω τὴν τοῦ ὀνόματός cου γνῶcιν[4] (III 19): elucet e pap. Berol. II, ubi (u. 126) paene idem occurrit, non montem Thabor, ut Reuvensio uidebatur[5], sed montem Mosis (Sinai) significari: paulo ante in pap. Berol. II u. 115 legitur: εἰc Μοϋcέω cὺ ἄρ' ἐφάνηc τῇ ἀληθείᾳ. atque addiscendum hanc de monte sententiae quasi formam ad Graecos propagatam esse uario modo uelut apud Iamblich. uit. Pyth. c. 28 Aglaophamus Pythagoram in monte Pangaeo docuisse fertur.

Nec uero praetermittendum et Πάρθουc memorari in pap. VIII 18: κατὰ δὲ Πάρθουc ουερ . . . παντοδυνάcτα: nil amplius e litteris elici potest.[6]

Num quae referenda sint ad Mithram in pap. uix certum est: paene ueri est simile quae IV 34 – V 2 de cane, qui κράτεα deuoret, dicuntur recte comparari cum monumentis Mithriacis.[7]

---

fig. 3. et apud scriptores talia amuleta praescribuntur cf. Pitra, Analecta sacra II p. 676 sqq. Galen. de simpl. med. IV 2, 19, IX 26 (ubi Nechepso citatur), Marc. Empir. 20 p. 115b. Aet. tetrab. IX c. 26.

[1] Cf. Pap. Paris. 924: τὰc χεῖραc ἐπὶ τῶν γλουτῶν ἐκτεταμένας. cf. ad haec Iahn, 'berichte der sächs. ges. der wiss.' 1855 p. 102.

[2] Kopp, Pal. crit. III p. 136, IV 305. Matter, hist. du gnost. II planch. I E fig. 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13. cf. quae exposuit Iahn l. c. p. 81. et Harpocrates ἐπὶ τοῦ λωτοῦ καθήμενοc III 14 saepissime inuenitur: l. c. Kopp, Pal. crit. III p. 684, IV p. 33, 82, 305. King, the gnost. and their rem. tab. VII 4.

[3] Cf. Plut. Is. et Os. c. 68. Aegyptii olim infantem digitum sugentem fingere uolebant; postea gestum cιγῆc perperam intellexere.

[4] Leemans legens ονcου de Aegyptiorum deo Chonsu uerba fecit.

[5] Lettr. à M. Letronne p. 159.

[6] Parthos exercuisse artes magicas docet et Plin. h. n. XXX 14, qui narrat Tiridatem regem Parthorum cum magis Romam profectum Neronem artibus illis initiasse.

[7] Reuvens. lettr. p. 19 adn. c. cf. Zoega, 'abhandlungen' ed. Welcker p. 157. J. Burckhardt, 'zeit Constantins des Grossen' p. 228. ad uocem κράτεα cf. uocem 'uires' usurpatam in taurobolii ritu ('uires excipere'). ib. p. 223. uid. quae contulit Wolff de sacellis Mithriacis in 'zeitschrift für hessische geschichte'. VIII. supplem. Cassellis 1882. ⟨S. A. Dieterich, Eine Mitrasliturgie², namentlich S. 29ff.⟩

Digitized by Microsoft®

2 AEGYPTIACA[1] 771

Quod haud pauca in pap. ex Aegyptiorum religione ac superstitione petita sunt, cui mirum? etenim nusquam terrarum artes magicae magis floruere, quam apud Aegyptios iam antiquissimos. quibus iam in monumentis multis saeculis Christo n. antiquioribus omnia paene impleta sunt; Osiridis uero religio ipsa paene magia est.[2] iam Ramse II rege, qui aetate Mosis uixit, homo quidam supplicio affectus est, qui magicis artibus regem e medio tollere uoluerat.[3] magicae sunt inscriptiones pyramidum[4], magicae papyri hieraticae, permultae demoticae et copticae. quae quantopere graecis coniunctae ac similes fuerint, pap. ipsa V prae se fert, cui 6 paginae demoticae magicae adsertae sunt.[5] longe simillima est pap. demotica no. 65 Leidensis, cuius partes a Revillout.[6] et Maspero[7] uersas ad emendandum quidem pap. V adhibui. fragmenta coptica exposuere Stern[8] et Erman.[9]

Mutuo modo desumpsere alii ab aliis: qui composuere libros gnosticos, uetere Aegyptiorum superstitione utebantur; qui conglutinarunt in usum imae plebis libros demoticos et copticos, desumpsere illos.[10]

Nec superuacaneum breui significare, quae in pap. V redoleant mythos Aegyptiacos.

pag. II 4 ἔφθαcε τὸ πῦρ[11] κτλ. haud dubie est mythus[12] de Osi- 772

[1] Summa comitate Wiedemannus me adiuuit ita, ut haec quidem pauca congerere potuerim in usum non aegyptologorum sed eorum qui papyris illis intellegendis operam sunt nauaturi.

[2] Cf. Erman, 'Aegypten und ägyptisches leben' II. 1888 p. 471 sqq. Meyer, 'geschichte des alten Aegyptens' p. 87 sqq.

[3] Cf. Revillout in 'revue égyptologique' I p. 165 sqq.

[4] Recueil de traveaux relatifs à phil. et arch. ég. III cf. papyr. Ebers prooem. p. 16.

[5] De quibus nil facere potui, quia adhuc nondum uersa edita sunt.

[6] 'Revue égyptol.' I p. 167 sqq. [7] 'Recueil de traveaux relat.' I p. 20 sqq.

[8] 'Aegyptische zeitschrift' 1885 p. 42.

[9] 'Aegyptische zeitschrift' 1884 p. 93 sqq.

[10] Vide memorabile praeceptum in pap. demot. apud Maspero: recueil de trav. I p. 36 'tu récites l'évocation sur sa tête, tu tiens sur sa tête l'évocation en langue grecque'. uidentur igitur primo quidem hae res graece scriptae fuisse.

[11] Mythi de mundo igne deleto reliquias apud Aegyptios inuestigauit benigne Wiedemannus meum in usum: pap. Ebers 69, 3 'mein sohn Horus, es brennt im lande. wasser sei dort, wo kein wasser ist. der Nil eile herbei, um das feuer zu löschen'. ib. 69, 6: 'mein sohn Horus, es brennt im lande; kein wasser ist dort, kein retter ist dort. bringe mir wasser über die ufer der flut (also die überschwemmung des Nils), um zu löschen das feuer'.

Metternich-stele (aeui Ptolem.): 'feuer das herauskam aus dem hause der göttin User-A (i. e. 'die mächtige' sicut deae complures uocabantur). nicht ist wasser dort um es (das feuer) zu löschen'. cf. Plato Timaeus 22.

[12] Praeponitur incantationi mythus quidam apud permultas gentes: apud Aegyptios antiquissimos cf. Erman, 'äg. zeitschr.' 1883 p. 104 sqq. et 'Aegypten

Digitized by Microsoft®

ridis, qui quasi solis deus (κάνθαρος, Φωρει)[1] describitur, διαμελιcμῷ[2] per Typhonem, qui πῦρ uocatur[3], effecto. similem rem spectat II 16 sqq.: ἐὰν δέ μου παρακούcῃc κτλ.[4]

p. XI 22 sqq. μάχην — ὡc εἶχον Τύφων καὶ Ὄcιριc κτλ. in mythum eundem spectat.

p. VII 23 ἐγώ εἰμι Ὄcιριc ὁ καλούμενος ὕδωρ. conferas Plut. Is. et Os. c. 33: Ὄcιριν μὲν ἁπλῶc ἅπαcαν τὴν ὑγροποιὸν ἀρχὴν καὶ δύναμιν et Hippolyti, qui narrat Osiridis et Isidis mysteria apud Naassenos multa ualuisse, uerba V 7 p. 142: Ὄcιριν δὲ λέγουcιν ὕδωρ.

Ibid. Ἶcιc ἡ καλουμένη δρόcος. explicare nequeo. Plutarchus terram esse Isin docet.

p. VII 16 ἐγὼ φυτὸν ὄνομα βαΐc, ἐγὼ ἀπόρροια αἵματος ἀπὸ τῆc τοῦ μεγάλου ταφῆc τῶν βαΐων. ταφή hic est 'arcula uel loculus' Osiridis lacerati ut in pap. biling. J 383, 8 u. 25, 26: βαcτάζω τὴν ταφὴν τοῦ Ὀcίριδοc.[5] praeterea cf. Wiedemann., 'sammlung altägyptischer wörter, welche von klassischen autoren umschrieben oder übersetzt worden sind'. Lips. 1883 p. 16 s. u. βαΐ = ψυχή (Horapoll. I 7) et βάϊc = 'palmbaum' (Chaerem. ap. Porphyr. de abstin. IV 7). nil amen certi efficere possum.

p. IV 32, XI 17 sqq., 24, XV 21 aduocatur uariis incantationibus Cηϊθ-Τύφων, malus Aegyptiorum deus.[6]

p. III 5 sqq. cὺ εἶ ὁ νήπιοc κτλ. secuntur dei formae pro regionibus caeli enumeratae. cf. pap. Berol. II 101 quae supra composui. numen solis sic in diuersis coeli regionibus animalium figuris diuersis uti dicebatur: infantis, serpentis, crocodili etc.[7]

p. III 15 ὁ ἐπὶ τοῦ λωτοῦ καθήμενος καὶ λαμπυρίδων τὴν ὅλην οἰκουμένην: formula antiquissima monumentorum Aegyptiorum[8] nec alia illa τὸν ἐν τῇ καλῇ κοίτῃ (II 1).

---

u. äg. leben' p. 471. Maspero l. c. p. 40. apud Indos et Germanos: uide quae comparauit A. Kuhn KZ. 13 p. 49 sqq. et 113 sqq. [1] Cf. Leemansii adnotat.

[2] Cf. Plut. de Is. et Os. c. 11 et 18. τὸ μέγιcτον καὶ ἔνδοξον αὐτοῦ κατεχρήcαντο in pap.: nonne referendum ad Osiridis genitalia abscissa? Plut. de Is. et Os. c. 18. Hippolyt. V 7 p. 142.

[3] Typhonem ignem esse putari docet E. Meyer. 'Set-Typhon'. Lips. 1875 p. 41.

[4] ἐὰν παρακούcῃc (cf. IV 34) paene legitima formula esse uidetur harum ἀπειλῶν βιαcτικῶν cf. Lucan. Pharsal. VI 492. Psell. de op. daemon. p. 26 (Boissonade). Reuvens lettr. p. 19. Iamblich. de myster. VI 5 et 6.

[5] Cf. Leemansii adnotat.

[6] Cf. Meyer, 'Set-Typhon'.

[7] Brugsch, 'religion und mythologie der alten Aegypter' I p. 160 et 241. cuius libri quod uolumen secundum nuper editum nondum inspicere potui ualde doleo.

[8] Brugsch l. c. p. 168 et 121.

Digitized by Microsoft®

p. II 19 — ποιήcαντος τὰ τέccαρα θεμέλια καὶ μίξαντος τοὺc δ' 773 ἀνέμουc. opinio Aegyptiorum antiquissima est mundum exstructum esse a deo in quattuor columnis. iam in monumento, quod adscribitur aetati Ramsis VI., legitur: 'der himmel ruht fest auf seinen 4 pfeilern'.[1]

p. III 29 cὺ εἶ τὸ ὠὸν ἀπὸ λοχίας —. finxerant Aegyptii mundum ortum esse ex ouo et solebant deum solis uel deum summum fabulari ex ouo ortum esse uel ipsum ouum esse.[2] cf. Orphicum ὠογενῆ in hymn. VI 2 (Abel.).

p. V 5 . . . ην ὀρ(θ)ὸν ἰβιοπρόcωπον. quo modo lacuna supplenda est? postea u. 8. sequitur: κατὰ τοῦ πατρός cου Ὀcίριδος καὶ Ἴcιδος τῆc μητρός cου: est Horus.[3] ἰβιοπρόcωπος uero nemo esse potest nisi Θώθ, graece Ἑρμῆc, quem in hac deorum mixtione et filium Osiridis et Isidis uocari potuisse ueri est simile. scribendum est ⟨Ἑρμ⟩ῆν ὀρ[θ]ὸν ἰβιοπρόcωπον: quod me docuit Wiedemann.

p. VII 24 ἐγώ εἰμι Ηcενεφυc ἡ καλουμένη ἔαρ.[4] inesse debet Νέφθυc dea[5], quae saepius inuocatur in demoticis et copticis papyris.[6]

φ

in papyro coptica[7] lego: cecενεβθω, quid iudicandum sit, uideant alii.

p. VII 25 ἐγώ εἰμι cῦχοc. nomen est aegyptium crocodili, quod Leemansius ad locum adnotauit. deus κροκοδειλοειδής est Sebak.

p. VI 5 τὸ τῆc ὀργῆc ὄνομα χνεωμ. de uoce χνεωμ ne Leemansius quidem certi quid attulit.

Denique notatum sit formulas illas ἐγώ εἰμι θεός — et talia (III 1, VI 13, VII 18 sqq.) iam proprias esse ueteris Aegyptiorum superstitionis.[8]

[1] Brugsch uertit l. c. p. 201. cf. p. 209: 'er hob empor den himmel auf seine 4 säulen'. de 4 zonis Aegyptiorum multa collegit Reuvens. lettr. p. 28 sqq.

[2] Brugsch l. c. p. 161, 168, 169 sqq. cf. codicis graeci uerba in Berthelot, 'collection des alchimistes grecs' I 'texte grec' p. 20: ὀνοματοποιῖα τοῦ ὠοῦ· αὐτὸ γάρ ἐcτιν τὸ μυcτήριον τῆc τέχνης. (1) τὸ ὠὸν ἐκάλεcαν τετράcτοιχον διὰ τὸ εἶναι αὐτὸ κόcμου μίμηcιν περιέχον τὰ τέccαρα cτοιχεῖα ἐν ἑαυτῷ.

[3] Cf. pap. Paris. u. 1075 Ὧροc — υἱὸc Ἴcιδοc καὶ Ὀcίρεωc.

[4] Cf. Plut. de Is. et Os. c. 69 τὸ δ' ἔαρ Περcεφόνην: potestne Nephtys cum Persephone comparari? [Brugsch, Rel. der alten Ägypter S. 252 zu einem kosmologischen Bild, das unterhalb des westlichen Auges (der Herbstgleiche) die Isis, unterhalb des östlichen Auges (der Frühlingsgleiche) die Nephthys darstellt, 'sei noch bemerkt, daß ohne Ausnahme das Bild der Göttin Isis sich unter dem westlichen Auge, das der Nephthys sich unter dem östlichen befindet. Man versteht hiernach die merkwürdige Angabe eines griechisch-ägyptischen Papyrus, wonach die Esenephys d. i. Nephthys genannte Göttin den Frühling darstellt'.]

[5] De qua Plut. de Is. et Os. c. 12 et 14.

[6] E. c. uide Maspero l. c. p. 21.

[7] Erman, 'aeg. zeitschr.' l. c. p. 161.

[8] Simili modo mortui iam in pyram. inscriptionibus ipsi uocantur: 'hic Osiris N. N.' Meyer, 'geschichte des alten Aegyptens' p. 88. et in libro mortuorum leguntur: 'ich bin Ra, Horus' etc. Meyer, 'Set-Typhon' p. 11.

Digitized by Microsoft®

iam legis in pap. mag. Harris 8, 5: 'ich bin Ammon, ich bin Anhor — ich bin der fürst, der herr des schwertes' etc.[1]

774 Haec tantum[2] sint de fontibus Aegyptiacis adnotata, ut diuines quidem, quantum in papyris hisce ualeat superstitio antiqua Aegyptiorum. ignoscas, quod mea nimis manca sunt. aliis hic habitandum erit.

3 ORPHICA

Multa sunt, quae e fontibus graecis petierunt, praeterquam quod graeca numina saepe inuocantur.

Si in p. II. u. 34 legimus cὺ εἶ ὁ περιέχων τὰς χάριτας ἐν τῇ κορυφῇ λαμπρῇ, nonne id graece dictumst de Apolline? nonne iam uerborum collocatione diuinare iubemur e uersu quodam sic discerpta esse uerba? legis et in hymno Apollinis pap. Berol. II 6: cῆς ἱερῆς κορυφῆς κτλ., legis in pap. mus. britann. XLVII. u. 10 ἐν κορυφ]ῆςι πολυπτύχου ὑψηλο[ῖο, in pap. Berol. II 140: Μουcῶν Ἀπόλλων. potest fuisse uersus, quem dilacerarunt, hic:

ὅc τ' ἐν cῇ κορυφῇ λαμπρῇ χάριτας περιῒcχεις.

ipsi uersus[3] quattuordecim etsi corrupti seruantur in papyri p. VII. et VIII. atque in iis, quae antecedunt et quae conscripsi in p. 761, sententiae atque enuntiata inueniuntur simillima. iam antea erant in pap. Berol. inuenta hymnorum fragmenta et iam Diltheyus in iis, quae de hymnis a Millero editis disputauit in M. Rh. XXVII p. 375 sqq., illustrare coepit, quo modo illi, qui libros magicos graecos in Aegypto olim primi conglutinassent, sententias formasque precationum repetissent e copia hymnorum uel carminum, quae solent appellari Orphica. demonstrare uero nunc licet exemplis lucidissimis sententias 'Orphicas' huc manasse et in omnes fere libros magicos delatas esse.

In p. VII. uerbis, quae supra adscripsi, duae sententiarum quasi series conseruntur:

I omnia contremiscere ac turbari audito nomine dei sacro;
II omnes mundi partes esse dei summi membra.

---

[1] Vertit Erman, 'Aegypten und ägyptisches leben' II p. 472. cf. Lenormant 'la magie chez les Chaldéens'. Paris. 1874 p. 87. hic mos ortus esse uidetur mihi ita, ut mythus olim de deo narratus, quo modo ille eadem arte magica effecerit, quod nunc efficiendum sit, postea correptus sit in formulam: ἐγώ εἰμι θεός etc. 〈Anders Mithrasliturgie ² S. 112.〉

[2] Non adhibui fragmenta illa inde a p. XIV. contextui demotico interposita, quia nimis incerta sunt. p. XVI. u. 19 βάριc solis dei commemorari uidetur (cf. Wiedemann l. c. p. 17).

[3] Et uersus Homerici adhibentur ad incantationes magicas e. c. in pap. Paris. u. 469—474 septem uersus e uariis Homeri locis conscripti sunt. nonnulla collegit Wessely in stud. Vindob. VIII p. 117.

Digitized by Microsoft®

nec uero latet in uersibus illis quattuordecim sententias reperiri easdem.

Vnde hae, quas legimus, sententiae sumptae sint, quaeritur. quae de caelo et terra et omni mundo, quo modo perturbata sint, dicuntur conscripta has fere praebent sententias: (ὄνομα) ὃ οἱ δαίμονες ἀκούσαντες πτοοῦνται, οὗ τὸ ὄνομα ἡ γῆ ἀκούσασα ἐλίσσεται, ὁ ᾅδης ἀκούων ταράσσεται, ποταμοὶ θάλασσα λίμναι πηγαὶ ἀκούουσαι πήγνυνται, αἱ πέτραι ἀκούσασαι ῥήγνυνται. uide quam sint similes uersus 7 – 10 (uide p. 779). maxime uolgatae fuere huius rei depictiones in libris carminibusque magicis.

Pap. V p. IV u. 12: ὃν πᾶς θεὸς προσκυνεῖ καὶ πᾶς δαίμων φρίσσει. 775

Pap. W 19, 35 sqq.: ἐπικαλοῦμαί σου τὸ ὄνομα τὸ μέγιστον ἐν θεοῖς, ὃ ἐὰν εἴπω τέλειον, ἔσται σεισμός, ὁ ἥλιος στήσεται καὶ ἡ σελήνη ἔνφοβος ἔσται καὶ αἱ πέτραι καὶ τὰ ὄρη καὶ ἡ θάλασσα καὶ οἱ ποταμοὶ καὶ πᾶν ὑγρὸν ὑποπετρωθήσεται, ὁ κόσμος ὅλος συνχυθήσεται.

Pap. Berol. I 273: φυλακτήριον, ἐν ᾧ πάντες ὑποτάσσονται καὶ θάλασσα καὶ πέτραι φρίσσουσι καὶ δαίμονες κτλ.

Pap. Paris. u. 356 sqq.: σὲ ἐξορκίζω κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ φοβεροῦ καὶ τρομεροῦ, οὗ ἡ γῆ ἀκούσασα τοῦ ὀνόματος ἀνοιγήσεται, οὗ οἱ δαίμονες ἀκούσαντες τοῦ ὀνόματος ἔνφοβοι φοβηθήσονται, οὗ οἱ ποταμοὶ καὶ αἱ πέτραι ἀκούσαντες τὸ ὄνομα φρίσσονται —.

Pap. Paris. u. 372: ὃν τρέμει γέννα πυρὸς καὶ φλόγες περιφλογίζουσι καὶ σίδηρος λακᾷ καὶ πᾶν ὄρος ἐκ θεμελίου φοβεῖται, ὁρκίζω σὲ πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον — καὶ ποιοῦντα ἔκτρομα τὰ θεμέλια αὐτῆς (scil. γῆς) κτλ.

Hymni, qui insertus est papyro primae Berol., uersus est hic: πᾶσα φύσις τρομέει σε πάτερ κόσμοιο, hymni magici a Millero e papyro Paris. editi hic (ap. Abel. V 30): δαίμονες ἦν φρίσσουσι καὶ ἀθάνατοι τρομέουσι. hymni Dianae in pap. Paris. (u. 2533) hi sunt uersiculi emendati: κλαγγῆς σῆς ἀίοντα[1] τὰ κοσμικὰ πάντα δονεῖται ‖ νερτέριαί[2] τε πύλαι καὶ λήθης ἱερὸν ὕδωρ ‖ καὶ χάος ἀρχαῖον[3] καὶ τάρταρα[4],

---

[1] ἀκούοντα pap. συνιέντα Wessely l. c. p. 30 et Herwerden in Mnemosyne 1888 p. 16. ad ἀίοντα, quod scripsi, cf. et Argon. Orph. u. 436 (Abel).

[2] Herwerdeni (l. c.) emendatio palmaris. νεκτάριαι pap.

[3] Sic restituo. pap. αρχεταον e. i. ἀρχαίτατον, quod in uersu Aegyptiorum more recitato ferri potuit (ἀρχέτατον). in hymno antea conscripto legebatur haud dubie ἀρχαῖον cf. Arg. Orph. u. 12: ἀρχαίου — χάεος et idem u. 421. Wessely et Herwerden ἀρχέγονος.

[4] Ci. Wess. Ταρτάρου pap. [Cf. Schmidt, Volksleben der Neugriechen p. 235: 'τὰ Τάρταρα Unterwelt, wie schon in der alten Sprache'.]

Digitized by Microsoft®

χάσμα φαεινόν.[1] || ἦν θεοὶ ἀθάνατοι[2] πάντες θνητοί τ' ἄνθρωποι, || οὔρεα ἀστερόεντα νάπαι καὶ δένδρεα πάντα || καὶ ποταμοὶ κελαδοῦντες[3] ἄμ'[4] ἀτρύγετός τε θάλασσα || ἠχὼ ἐρημαίη καὶ δαίμονες οἱ κατὰ κόσμον || φρίσσουσίν[5] σε, μάκαιρα, ἀκούοντες[6] ὅπα δεινήν.

Vides quanta constantia propagata sit in libris magicis haec eadem sententia: quam ipsam mireris quod et scriptores in rebus magicis enarrandis testantur: in Vergil. Aen. IV 489 dicitur de sacerdote incantatrice, quae 'carminibus promittat':

776 'sistere aquam fluuiis et uertere sidera retro,
nocturnosque mouet Manis; mugire uidebis
sub pedibus terram, et descendere montibus ornos.'

Ovid. Metamorph. VII 204 de Medea:

'uiuaque saxa sua conuulsaque robora terrae
et siluas moneo iubeoque tremescere montes
et mugire solum' —.

Lucan. Pharsal. VI 463:

'Torpuit et praeceps audito carmine mundus,
axibus et rapidis impulsos Iuppiter urguens
miratur non ire polos.'

472: 'de rupe pependit
abscissa fixus torrens; amnisque cucurrit
non qua pronus erat. Nilum non extulit aestas,
Maeander direxit aquas Rhodanumque morantem
praecipitauit Arar: submisso uertice montes
explicuere iugum.'

[1] φαεινόν Herwerdenus l. c. in suspicionem uocauit, quod Soph. Ai. u. 395 ἔρεβος ὦ φαεννότατον defendere non potest. quae Herwerdenus scripsit χάσμα τ' ἀείνων aut χάσματ' ἀείνω nolo accipere. malim quod non uult κελαινόν. ⟨φαεινόν wird von Dieterich selbst verteidigt Abrax. S. 35; vgl. dazu Nek. 201.⟩

[2] Sic emendo codicis uerba ἦν πάντες ἀθάναται. Wess.: καὶ πάντες θεοὶ ἠδὲ θεαί.

[3] [Apoll. Rhod. III 531 de Medeae veneficiis
τοῖσι καὶ ἀκαμάτοιο πυρὸς μειλίσσετ' ἀυτμήν,
καὶ ποταμοὺς ἴστησιν ἄφαρ κελαδεινὰ ῥέοντας,
ἄστρα τε καὶ Μήνης ἱερῆς ἐπέδησε κελεύθους.]

[4] ἄμ' Wess. ἠδ' pap.

[5] [Theocr. II 13
τᾷ χθονίᾳ θ' Ἑκάτᾳ, τὰν καὶ σκύλακες τρομέοντι
ἐρχομέναν νεκύων ἀνά τ' ἠρία καὶ μέλαν αἷμα.
'Eine Reminiszenz aus dem Millerschen Hekatehymnus' O. Crusius 4. I. 89. ⟨Dazu s. R. Reitzenstein, Inedita poetarum Graecorum fragmenta III, Progr. Rost. 1892/3 p. 28.⟩]

[6] μάκαιρ' ἐπακούοντες Wess. papyrum defendit Herwerden.

Digitized by Microsoft®

527: 'omne netas superi prima iam uoce precantis
concedunt carmenque timent audire secundum.'

Quintilian. in declamatione X illa 'magica': in incantatione ipsa magi c. XV: 'magis mihi laborandum est quam cum sidera mundo reuelluntur, cum iubentur hiberni fluuiorum stare decursus' etc.[1]

Iam uero unde desumpta sint illa, doceat fragmentum Orphicum 238, 3 (Abel): δαίμονες, ὃν φρίccουcι καὶ ἀθάνατοι τρομέουcιν. si quaerere pergis, adest apud Lactantium de ira 23, 12 Apollinis Milesii oraculum e Porphyrio desumptum[2]:

ἐc δὲ θεὸν βαcιλέα καὶ ἐc γενετῆρα προπάντων,
ὃν τρομέει καὶ γαῖα καὶ οὐρανὸc ἠδὲ θάλαccα
ταρτάριοί τε μυχοὶ καὶ δαίμονες ἐκφρίccουcιν.[3]

Alteram illam sententiam, qua mundi partes tamquam membra dei commemorantur, sic fere componam: οὗ καὶ ἥλιος καὶ celήνη ὀφθαλμοί εἰcιν ἀκάματοι — καὶ οὐρανὸc μὲν κεφαλή, αἰθὴρ δὲ cῶμα, γῆ δὲ πόδες, τὸ δὲ περίζωμα ὠκεανός.

Similem habemus sententiarum nexum in hymn. mag. pap. Berol. (Abel I 9):

ὁρκίζω κεφαλήν ce θεοῦ ὅπερ ἐcτὶν Ὄλυμποc,
ὁρκίζω cφραγῖδα θεοῦ ὅπερ ἐcτὶν ὅραcιc,
ὁρκίζω χέρα δεξιτέρην ἣ κόcμον ἐπίcχειc.[4]

Vt uero uideri possit, quo modo apud Orphicos, unde desumpsere 777
magici, magis magisque exculta atque ad pusilla excogitata sit illa numinis diuini descriptio, hos uersus statim adscribam alios post alios:

Fragm. orph. ap. Macrob. Sat. 1, 20:

εἰμὶ θεὸc τοιcίδε μαθεῖν οἷόν γ' ἐγὼ εἶπω
οὐράνιοc κόcμοc κεφαλὴ, γαcτὴρ δὲ θάλαccα,
γαῖα δέ μοι πόδεc εἰcί, τὰ δ' οὔατ' ἐν αἰθέρι κεῖται,
ὄμμα τε τηλαυγὲc λαμπρὸν φάοc ἠελίοιο.

Fragm. orph. 123, 13 (Euseb. praep. eu. III 9. Stob. ecl. phys. I 1, 23):

[1] [Apul. Met. I 3. III 15.] [2] Cf. Dilthey, M. Rh. 27, p. 417.

[3] Nescio an quid de talis sententiae historia concludi possit ex eo quod simillima inueniuntur ad Dianam celebrandam dicta in hymn. Homer. XXVII 6: τρομέει δὲ κάρηνα | ὑψηλῶν ὀρέων ἰαχεῖ δ' ἔπι δάκιος ὕλη | δεινὸν ὑπὸ κλαγγῆc θηρῶν· φρίccει δέ τε γαῖα | πόντοc τ' ἰχθυόειc. an quid utilitatis paratur e uerb. epist. Iacobi I cap. 2, u. 19: — τὰ δαιμόνια πιcτεύουcι καὶ φρίccουcι, quae e libris hebraicis hausta esse (cf. Iesaiae c. XIV, u. 9) uerisimile, unde plura et huc manauere (e LXX)? ⟨Hierzu hatte Dieterich eine Menge Parallelen notiert, die dann Abrax. S. 140f. verwertet sind. S. auch die Besprechung von Buresch's Klaros, Berl. philol. Wochenschr. 1891, 629.⟩

[4] Correxit Schenkelius. pap. ἣν κόcμοc ἐπέcχεc.

Digitized by Microsoft®

τοῦ δή τοι κεφαλή μὲν ἰδεῖν καὶ καλὰ πρόσωπα
οὐρανὸς αἰγλήεις, ὃν χρύσεαι ἀμφὶς ἔθειραι
ἄστρων μαρμαρέων περικαλλέες ἠερέθονται.
ταύρεα δ' ἀμφοτέρωθε δύο χρύσεια κέρατα
ἀντολίη τε δύσις τε, θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων,
ὄμματα δ' ἠέλιος καὶ παμφανόωσα σελήνη
οὖς δέ οἱ ἀψευδὲς βασιλήιον ἄφθιτος αἰθήρ,
ᾧ δὴ πάντα κλύει καὶ φράζεται· οὐδέ τίς ἐστιν —.

u. 26: ὦμοι μὲν καὶ στέρνα καὶ εὐρέα νῶτα θεοῖο
ἀὴρ εὐρυβίης· πτέρυγες δέ οἱ ἐξεφύοντο,
ταῖς ἐπὶ πάντα ποτᾶθ'· ἱερὴ δέ οἱ ἔπλετο νηδύς
γαῖα τε παμμήτειρ', ὀρέων τ' αἰπεινὰ κάρηνα,
μέσσα δὲ ζώνη βαρυηχέος οἶδμα θαλάσσης
καὶ πόντου· πυμάτη δὲ βάσις χθονὸς ἔνδοθι ῥίζαι
τάρταρά τ' εὐρώεντα καὶ ἔσχατα πείρατα γαίης.

Huc et ducenda uidentur illa papyri V (p. VIII 5): σοῦ δὲ τὸ ἀένναον κωμαστήριον ἄνω ἀφίδρυται et in pap. Mimaut d. L. u. 129: ᾧ ὁ οὐρανὸς ἐγένετο κωμαστήριον.[1]

Iuuat adnotare simillimam mundi figurationem et posterioris aeui philosophis placuisse: depingitur mundus quasi animal, cuius oculi sint stellae, sol cor, iecur luna, stomachus uero et nares terra ac mare, apud Plut. de fac. lun. 15. Pythagoreis autem illis posteris mundus uidebatur speciem praebere corporis humani (Epiphan. c. haer. 1, 5).

Sententias uero illas uersuum fragmenti orphici 1—6 et 11—14 (uid. p. 778 sq.) et simillimas uerborum in papyro antecedentium esse re uera 'Orphicas' ut probem, locorum copiam aduoco tantum, ne in his nimis longus sim: hymn. O. XVIII 17, XVII [2] 7, XXIX 10, LV 6. fr. O. 164. fr. 7. fr. 5, 9; 6, 10. h. V 36, IV 5 in appendice Abelii. h. 11, 10; 13, 5. 20, 5; 73, 2. fr. 238/39.

778 Apparet illa papyrorum enuntiata quae in p. 761 sq. composui et omnia quae hic attuli similia e uersibus in pedestrem sermonem discerpta esse. nec minus ueri simile esse uidetur uersus illos quattuordecim sic conglutinatos esse e carmine maiore, quod siue ipsum fons erat enuntiatorum illorum siue simillimum erat fonti. uideas apud Diltheyum l. c. p. 376 et 77, quo modo hymnus triginta uersuum a scriptore magico redactus sit in hymnum duodecim uersuum. hos uero uersus dilacerantes

[1] Adiungas simillimae sententiae Hebraeorum simplicissimam formam, unde nescio an quid huc manarit: Iesaiae cap. LXVI 1 apud LXX: ὁ οὐρανός μου ὁ θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου (cf. Matthaei eu. c. V 34 et 35. XIII 22. Actorum VII 49).

Digitized by Microsoft®

quomodo rem egerint magici illi homunciones perspicuum est. alium enim uerborum ordinem constituerunt, haec eiecerunt sensus ratione uix habita, illa addiderunt, quae eis aliunde in promptu erant — interposuerunt tum plura tum pauciora 'ephesia grammata'. etiam atque etiam parta sunt innumera apographa: — ut ita dicam — stoliditate et leuitate obstetricibus.[1]

Si quis quando has res denuo tractare uelit, multa noua fortasse statuere poterit de Orphicis, praesertim postquam sex noui hymni — inter quos iambici — a Wesselyo in papyris Paris. et Lond. l. c. nuper editi sunt.[2] multo enim quam putant artiore uinculo hymni illi cum rebus magicis coniuncti sunt; re uera carmina illa in sacrificiis recitata esse quis illis quae exposui probatis negabit?[3] ac sacrificia magica illa ad similitudinem illorum sacrorum efficta esse perfacile est ad demonstrandum. in Aegypto composita esse carmina Orphica paene nunc elucet[4], sed multo priore aetate quam Nonnus eiusque sectatores floruere.[5] si recta sunt, quae de papyri tempore statuemus (p. 779 sq.), iam ca. annum 200. p. Chr. hymnorum thensauros ad manus fuisse compilatoribus magicis certum est.

Hymni fragmentum

p. VII 33 — VIII 5 editur restitutum.[6]

τίς μορφὰς ζώων ἔπλασεν; τίς δ' εὗρε κελεύθους;*
τίς καρπῶν γενέτης; τίς δ' οὔρεα ὑψόσ' ἔγειρεν;
τίς δ' ἀνέμους ἐκέλευσεν ἔχειν ἐναύσια ἔργα;

1 επλασε P επλαγε L⟨eemansius⟩ legit δε P quales κελεύθους? hiat poema [* lacunam significat] ⟨aber s. unten Anm. 6 Ende⟩ 2 γεννητης P ἔγειρεν Herwerdenus in Mnemos. 1888 p. 31 3 δε P ad hiatus illos οὔρεα ὑψόσ' — u. 2 et καὶ ὕδατι u. 14 cf. GHermannus de hiatu in Orphicis impr. p. 725

[1] Cf. Dilthey l. c. p. 383.

[2] De quibus egit Herwerdenus in Mnemosyne 1888 p. 2 sqq., qui iam tria carmina addidit. permulta uersuum frustula in pap. Parisina adhuc latent.

[3] Cf. quae plane alia ratiocinatione adductus adumbrauit R. Schoell in satura philologa Hermanno Sauppio oblata. Berol. 1879 p. 178.

[4] Dilthey l. c. p. 382.

[5] Ca. Nonni tempora putat composita esse Dilthey l. c.

[6] Omnia mea parata erant, cum Herwerdeni animaduersiones et in hunc hymnum in Mnemosynes uolumine ultimo (p. 31 sqq.) prodierunt. edidi sicut iam antea ordini philosophorum Bonn. tradidi praeterquam quod in u. 2 Herwerdeni ἔγειρεν recepi; cuius tamen adscripsi nonnullas coniecturas. optuma iam adumbrauerat anonym. in annal. Fleckeis. 1886, quem Herw. neglexit. [rursus edidit versus Wilamowitzius in ind. lect. Gotting. 1889 p. 30. uu. 10 et 11 eicit nec non u. 13. interpungit vero post πνεύματα. praeterea καί ⟨σε⟩ τρέμουσιν dedit et 'epica qualia poeta uoluerat'. in u. 1 de ζῳδίοις dici egregie animadvertit. sed neque τρομέουσιν falsum neque interpunctionem mutandam 779

Digitized by Microsoft®

779 τίς δ' αἰὼν αἰῶνα τρέφων αἰῶσιν ἀνάσσει;
εἷς θεὸς ἀθάνατος πάντων γενέτωρ σὺ πέφυκας
καὶ πᾶσιν ψυχὰς σὺ νέμεις καὶ πάντα κρατύνεις,
αἰώνων βασιλεῦ καὶ κύριε. — — —
— — — — — — — καὶ τρομέουσιν
οὔρεα σὺν πεδίοις πηγῶν ποταμῶν τε τὰ ῥεῖθρα
καὶ βυσσοὶ γαίης καὶ πνεύματα πάντα τὰ φύντα·
οὐρανός ὑψιφαής σε τρέμει καὶ πᾶσα θάλασσα
κύριε παντοκράτωρ ἅγιος καὶ δέσποτα πάντων·
σῇ δυνάμει στοιχεῖα πέλει καὶ φύεθ' ἅπαντα*
ἠελίου μήνης τε δρόμος νυκτός τε καὶ ἠοῦς*
ἀέρι καὶ γαίᾳ καὶ ὕδατι καὶ πυρὸς ἀτμῷ.

III DE TEMPORE PAPYRI

De tempore, quo papyrus V confecta sit, breuiter adnotemus, quae ex iis, quae disputauimus, colligi possunt.

Scripta est haec papyrus, quantum e re palaeographica collegere uiri peritissimi, inter annos 300. et 350. p. Chr.[1]: certus igitur terminus ante quem.

4 αιωναινα P αἰῶνα ἵνα L. αἰῶν' ἀναστρέφων L. ci. cf. anonym. in annal. Fleckeisen. 1886 p. 113. cf. pap. W 13, 36; 23, 3; pap. Paris. 1169; 2196 τίς δ' αἰῶνα τρέφων αἰῶσιν ⟨ἐς αἰὲν⟩ ἀνάσσει; Herw. l. c. p. 32 5 γεννητωρ P 7 τρεμουσιν P τρ.εμουσιν L. legit. hiat oratio. caue ne cé (Herwerd. l. c.) uel potius ὃν τρομέουσιν corrigas! 8 παιδιοις P παιδίοις πηγῶν L. explicauit: 'fonticulis' hebraismum statuens! ριθρα P ποταμῶν τε ῥέεθρα Herwerd. l. c. 9 βυcuccac P βυccοί L. [κ]αὶ L. [Orph. hymn. 58, 6 πνεύματα παντογένεθλα, Orph. frg. 22 Herm.: πνεύματα . . πάντ' ἐτέκνωσε Κρόνος. — καὶ πνεύματα, πάντα τὰ φύντα? oder auch πάντα τε φύντα.] 10 ὑψιφανής L. 11 ἅγιε P ἁγιώτατε δέσποτα π. Herwerd. l. c. ['ἅγιε muß man stehen lassen. Vgl. die Prosodie der engverwandten Orakel in dem meinem Klaros angehängten Anekdoton' Buresch ⟨Woch. f. klass. Phil. 1890, 876ff.⟩, der gegen Wilamowitz das übrige verteidigt.] 12 cη δυναμιστυχεια P cη δυναμιcστυχεια L. legit. φύεται παντα L. non rectum, etsi linguae Aegyptiorum aptum. φυεταπαντα et Herwerd. legit. 13 /: ΗΝΗC P fissura deletae partes litterarum μ et η. μνησται L. legit. ὕμνηcται! L. ci. cf. anon. in annal. Fleckeis. p. 113 [κ]αί L 14 αερει P [⟨ἐν⟩ ὕδατι Wilam. l. c.] ατμω P αγμω Ll ἀκμῇ Lc cf. anon. l. c. p. 113. ultimos uersus Herwerd. sic constituit:

σῇ δυνάμει στοιχεῖα πέλει καὶ φύρεθ' ἅπαντα
ἠέρι καὶ γαίῃ καὶ ὕδατι καὶ πυρὸς ἀτμῷ.
* * * * * * *
ἠελίου μήνης τε δρόμος νυκτός τε καὶ ἠοῦς.

de conexu uersuum cf. quae adnotaui in p. 778 sq.

esse concedo. conferas exempla in p. 776, imprimis oraculum Porphyrii, ubi τρομέει . . . . cf. frgm. orph. 238, 3 δαίμονες . . τρομέουσιν et alia p. 775. — τίς μορφὰς ζώων ἔπλασεν; τίς δ' εὗρε κελεύθους | ἠελίου μήνης τε δρόμους νυκτός τε καὶ ἠοῦς; ⟨Dieterich zog also der Athetese von V. 13 eine Umstellung vor.⟩]

[1] Wessely in ed. pap. Paris. et Lond. prooem. p. 36 et stud. Vind. VIII 188.

Digitized by Microsoft®

Ex iis quae de libris magicis ac nominibus auctorum composuimus, nil effici potest, nisi confectas esse has papyros, postquam illi uixere uelut post Hadriani tempora. neque uero licet ex ea historiola, quae 780
in pap. Paris. 2446 sq. de Pachrate et Hadriano narratur, concludere has farragines circa Hadriani tempora confectas esse.[1] quiuis, ut puto, ex iis, quae disseruimus, intellexerit, quanta fides habenda sit talibus historiolis fabulosis, quibus nomina magis antiquiorum hominum intulere quam recentiorum.

Ea uero, quae de tradito papyrorum contextu explicauimus, docent iam per tempus haud breue haec propagata ac mutata sint[2] oportere, ut faciem praebeant tam rugosam ac quasi senilem. itaque iam ante annum ca. 250. componi coepisse fit ueri simile.

At Parthey ex eo, quod in pap. Berol. I u. 26 is, qui aduocaretur ἀγαθὲ Γεωργέ, esset sanctus Georgius, cui dies constituta esset 23. apr anno 303. p. Chr., hunc ipsum annum esse terminum a quo collegit.[3] iam uero Baudissin.[4] suspicabatur γεωργέ esse deriuandum ab adiectiuo γεωργός: quod rectum puto. nec obstat quam Parthey attulit inuocationem ἀγαθοῦ γεωργοῦ in tabula lignea Aegyptiaca (p. 140) satis mutila: uide modo u. 6 νυκτὶ μελαίνῃ χορτάσμασιν επιμεδο...ν.[5]

Ne minimum quidem utilitatis ad hanc rem afferre potest lingua papyrorum, quoniam scribae suas quisque formas intulere nequedum in his obseruationibus tantum effectum est, ut certiori aetati formas ac uoces adtribuere possimus.

Ex iis uero, quae de uocibus ac sententiis gnosticis hic relictis statuimus, sequitur, ut post Valentini uel Marci tempora demum haec sic confici potuerint.[6] ac cum Valentinus floruerit ca. annum 150 (mortuus est anno 160. in Cypro insula) et Marcus ca. 170., iam abripimur in angustiorem annorum gyrum.

Omnia si reputamus, statuere licet haud sine summa probabilitate has quidem papyros atque imprimis pap. V confectam esse ca. annum 200. p. Chr., etsi nemo, quando prima incrementa ac frustula talis argumenti conscribi coeperint, audebit affirmare.

IV ANALECTA DE PARTIBUS QUIBUSDAM PAPYRI

1. Quo usque iam culta atque elaborata fuerit disciplina occulta, prae se fert index ille plantarum aliarumque rerum magicarum, qui

[1] Wessely, Stud. Vindob. VIII p. 189, 'denkschriften' l. c. p. 37.
[2] Cf. Wessely, Stud. Vind. VIII 188, 'denkschriften' l. c. p. 36.
[3] In edit. pap. Berol. ad loc. et in procem. p. 117.
[4] 'Studien zur semitischen religionsgeschichte' p. 119 adn. 1. [5] ἐπιμηδόμενον?
[6] ⟨Die Ansetzung nach den großen Gnostikern wird als falsch bezeichnet Abrax. 133 Anm. 2.⟩

Digitized by Microsoft®

inscribitur ἑρμηνεύματα ἐκ τῶν ἱερῶν μεθηρμηνευμένα, οἷς ἐχρῶντο οἱ ἱεροὶ γραμματεῖς. iam componebant lexica rerum in usu magico tritarum:
781 namque secundum litterarum ordinem indicis altera columna disposita est uel potius erat: inde a p. XIII. tantum uersibus 10. et 11. series alphabetica interrumpitur[1], quoniam in u. 18. post κεδρίας superioris uersus γλῶσσα supplendum est uelut interdum non priores sed alterae nominum uoces litterarum ordinem seruant.[2] nec uero latet haec frustula desumpta esse e libello quodam, cui nomina ita inserta erant, ut accusatiui essent positi: XII 30 πόην, XIII 7 ἀκεκαλλίδα, 14 ἀετόν[3], 23 γόνον. interdum λέγει apponitur (XII 25. XIII 20, 25) et nominatiuo (XIII 25).

Hoc uero nominum mysticorum genus et aliunde notum: ut apud Plut. de Is. et Os. c. 37 χενόσιρις i. e. planta Osiridis = κισσός (cf. Parthey ad loc. p. 230), c. 62 σιδηρῖτις λίθος = ὀστέον Ὥρου, σίδηρος = ὀστέον Τύφωνος. permulta similia inueniuntur apud Dioscoridem, quae bene comparauit Berthelot.[4] unde apparet quam sit fucata haec doctrina: nam nominibus plantarum mysticis alia apponuntur uera, ueris alia mystica: non re uera haec in usu fuere, sed alius alia finxit: omnia nil nisi fraudes ac tenebrae.[5] plenus talibus rebus est libellus 'de herbarum uirtutibus', qui adscribitur Apuleio[6]; multa apud Plinium et in scriptis medicis occurrunt.

Vnde haec omnia orta sunt? iam uiri docti quoniam in Apulei opusculo inueniuntur quae neque apud Dioscoridem neque apud Plinium occurrunt fontem antiquiorem communem quaerebant.[7] praesto erat Pamphilus qui opus περὶ βοτανῶν scripsisse traditur. uide quae de eo dixerit Galenus in operis περὶ κράσεως καὶ δυνάμεως τῶν ἁπλῶν φαρμάκων libro VII. = editionis Kuehn. XI 792: καὶ μέντοι καὶ τὴν τάξιν αὐτῶν (scil. τῶν φυτῶν) τῆς γραφῆς ἔγνων χρῆναι κατὰ στοιχεῖον ποιήσασθαι, ... οὕτω δὴ καὶ Πάμφιλος ἐποιήσατο τὴν περὶ τῶν βοτανῶν πραγματείαν. ἀλλ' ἐκεῖνος μὲν εἴς τε μύθους γραῶν τινας ἐξετράπετο. καί τινας γοητείας Αἰγυπτίας ληρώδεις ἅμα τισὶν ἐπῳδαῖς, ἃς ἀναιρούμενοι τὰς βοτάνας ἐπιλέγουσιν. καὶ δὴ κέχρηται

[1] V. 14 οσελλεβει non intellego: corruptum uidetur.

[2] Sic elementorum ordinem obseruandum esse me monuit Buecheler.

[3] Nisi ἀετοῦ scribendum et αἷμα supplendum.

[4] In 'Journ. des Sav.' apr. 1886, ubi papyros a Leemansio editas tractauit, p. 215 sqq. et 'Collection des alchimistes grecs'. Paris. 1887. I p. 10 sq.

[5] Tamen et apud nostrates huius generis nominum exempla seruantur: 'ochsenzunge', 'teufelsbart', 'gaensefusz', 'igelsamen', 'teufelsdreck', 'löwenzahn'. cf. Berthelot, 'Coll. des alch.' p. 11 c. adn. 6. (cf. 'odinskopf' Wuttke, 'deutscher volksaberglaube' p. 92.)

[6] Cf. imprimis c. 10.

[7] Cf. Wiedemann, 'sammlung altägyptischer wörter etc.' p. 3 sqq.

Digitized by Microsoft®

πρὸς περίαπτα καὶ ἄλλας μαγγανείας οὐ περιέργους μόνον, οὐδ' ἔξω τῆς ἰατρικῆς τέχνης ἀλλὰ καὶ ψευδεῖς ἁπάσας ..... p. 793: ὁ δέ γε Πάμφιλος ὁ τὰ περὶ τῶν βοτανῶν συνθεὶς εὔδηλός ἐστιν κἀξ αὐτῶν ὧν γράφει γραμματικὸς ὢν καὶ μήθ' ἑωρακὼς τὰς βοτάνας ὑπὲρ ὧν 782
διηγεῖται μήτε τῆς δυνάμεως αὐτῶν πεπειραμένος, ἀλλὰ τοῖς πρὸ αὐτοῦ γεγραφόσιν ἅπασιν ἄνευ βασάνου πεπιστευκώς. οὗτος μὲν ἓξ ἔγραψε[1] βιβλία, πλῆθος ὀνομάτων ἐφ' ἑκάστῃ βοτάνῃ μάτην προστιθείς, εἶθ' ἑξῆς εἴ τις αὐτῶν ἐξ ἀνθρώπου μετεμορφώθη διηγούμενος, εἶτα ἐπῳδὰς καὶ σπονδὰς δή τινας καὶ θυμιάματα ταῖς ἐπὶ τούτων ἐκ τῆς γῆς ἀναιρέσεσι προσγράφων, ἑτέρας δὲ γοητείας τοιαύτας ληρώδεις. ὁ δὲ Ἀναζαρβεὺς Διοσκουρίδης..... p. 794: ταῦτά τε οὖν ἀναγιγνώσκειν χρὴ τὸν ἔμπειρον γενέσθαι ὕλης βουλόμενον, ἔτι τε πρὸς τούτοις τὰ θ' Ἡρακλείδου τοῦ Ταραντίνου καὶ Κρατεύα καὶ Μαντίου .... ὥσθ' ὅτῳ σχολὴ χρησίμοις ὁμιλεῖν βιβλίοις περὶ φαρμάκων γεγραμμένοις ἔχει πολλὰ καὶ τῶν παλαιῶν μέν, ὡς εἴρηται, καὶ τῶν νεωτέρων δὲ οὐκ ὀλίγα μέχρι καὶ τῶν περὶ Πάμφιλόν τε καὶ Ἀρχιγένην. — ..... Παμφίλου τοῦ μηδ' ὅναρ ἑωρακότος ποτὲ τὰς βοτάνας, ὧν τὰς ἰδέας ἐπιχειρεῖ γράφειν ....

p. 797: γράφοντος ἐπῳδὰς καὶ μεταμορφώσεις καὶ δεκανῶν καὶ δαιμόνων ἱερὰς βοτάνας ἀνάσχοιτ' ἄν; ὅτι γὰρ γόητες ἄνθρωποι ἐκπλήττειν τὸν πολὺν ὄχλον ἔργον πεποιημένοι τὰ τοιαῦτα συνέθεσαν ἐξ αὐτῶν ἔνεστί σοι γνῶναι τοῦ Παμφίλου βιβλίων, ὃς πρῶτον μὲν ἐν ταῖς βοτάναις ἔγραψεν ἀβρότονον, ἅπασιν ἡμῖν γνώριμον τυγχάνουσαν, εἶθ' ἑξῆς ἄγνον, ἱκανῶς καὶ τοῦτο γνώριμον θάμνον, εἶτ' ἄγρωστιν, οὐδὲ τοῖς ἰδιώταις ἄγνωστον πόαν, εἶτ' ἄγχουσαν, ἣν οὐδὲ αὐτὴν ἀγνοεῖ τις, ὥσπερ οὖν οὐδὲ τὸ ἀδίαντον ἐφεξῆς αὐτῇ γεγραμμένον. ἐν μὲν δὴ τούτοις οὐδὲν ὧν ἴσμεν περιττότερον γράφει. μετὰ δὲ ταῦτα βοτάνης μέμνηται καλουμένης, ὡς αὐτός φησιν, ἀετοῦ, περὶ ἧς ὁμολογεῖ μηδένα τῶν Ἑλλήνων εἰρηκέναι μηδέν, ἀλλ' ἔν τινι τῶν εἰς Ἑρμῆν τὸν Αἰγύπτιον ἀναφερομένων βιβλίων ἐγγεγράφθαι περιέχοντι τὰς λς' τῶν ὡροσκόπων ἱερὰς βοτάνας, αἳ εὔδηλον ὅτι πᾶσαι λῆρός εἰσι καὶ πλάσματα τοῦ συνθέντος, ὁμοιότατα τοῖς Ὀφιονίκοις τοῖς Κογχλακόγχλα.[2]

Haec omnia adscripsi, ut appareat Pamphili opus et ipsum prorsus superstitiosum simillimum fuisse indici isti in papyro seruato. et gnostica inerant: uide apud Galenum δεκανῶν καὶ δαιμόνων ἱερὰς βοτάνας. compositum erat κατὰ στοιχεῖον: recensentur primae herbae a Galeno

[1] ἐξέγραψε traditur. correxit Lobeck, Aglaoph. p. 610.

[2] Cf. Vsener, Mus. Rhen. XXVIII 640 (cf. 411) et E. Rhode, 'griechischer roman' p. 219.

Digitized by Microsoft®

sic: ἀβρότονος, ἄγνος, ἄγρωστις, ἄγχουσα, ἀδίαντον, ἀετός.[1] sex erant libri quos titulo usos esse suspicor εἰκόνες τῶν βοτανῶν, quamuis
783 contra disputatum sit.[2] apud Suidam Πάμφιλος, Ἀμφιπολίτης, ἢ Σικυώνιος, ἢ Νικοπολίτης, φιλόσοφος[3] traditur εἰκόνας κατὰ στοιχεῖον scripsisse. iam Petrus Lambecius in comment. de bibliotheca Vindob. lib. II c. 7 τῶν βοτανῶν inseruit. cf. Galen. τὰς βοτάνας ὧν τὰς ἰδέας ἐπιχειρεῖ γράφειν. nil aliud significat ac in titulo indicis plantarum papyr. V p. XII 20 εἰς θεῶν εἴδωλα ἐπέγραψεν.

Quae de planta ἀετός uocata adduxerit Pamphilus inuenisse eum tradit Galenus ἔν τινι τῶν εἰς Ἑρμῆν τὸν Αἰγύπτιον ἀναφερομένων βιβλίων — περιέχοντι τὰς λς′ τῶν ὡροσκόπων ἱερὰς βοτάνας κτλ. nonne plane eiusdem generis est indiculus iste papyri qui inscribitur: Ἑρμηνεύματα ἐκ τῶν ἱερῶν μεθηρμηνευμένα, οἷς ἐχρῶντο οἱ ἱεροὶ γραμματεῖς. (22: — τὰς λύσεις ἠγάγομεν ἐκ τῶν πολλῶν ἀντιγράφων καὶ κρυφίμων πάντων.) et ἀετός re uera exstat in papyro (p. XIII 14).

In huius igitur papyri illa particula (p. XII 17 et XIII) seruatur specimen libellorum iam κατὰ στοιχεῖον conscriptorum, unde Pamphilus aliique, qui Dioscoridi Plinio Apuleio aliis ad manus fuere, doctrinam superstitiosam sumpserunt. quid iuuat Dioscoridis et aliorum unum fontem quaerere? neque enim Pamphilus solus talia compilauit: apud Galenum nonnulla nomina adsunt, apud Plinium citatur Apion quidam: 'quaerat aliquis quae sint mentiti ueteres magi, cum adulescentibus nobis uisus Apion grammaticae artis[4] prodiderit cynocephaliam herbam (κυνοκεφάλου nomen inter papyri plantas saepius occurrit, in pap. XLVI mus. brit. adhibent κυνοκέφαλον βοτάνην) quae in Aegypto uocaretur osiritis diuinam et contra omnia ueneficia, sed si tota erueretur, statim eum qui eruisset mori etc.' sed quod plus ualet quam uana unius nominis umbra —: patefacta est uia, qua e tenebris magicis per Pamphili aliorum compilationes deriuatae sunt scientiae botanicae ad scriptores rei medicae et omnes sequioris aeui homunciones, qui περὶ βοτανῶν opuscula conglutinabant.[5]

[1] Cf. Schoenemann, De lexicographis antiquis qui rerum ordinem secuti sunt quaestiones praecursoriae. diss. Bonn. Hannover. 1886 p. 113, adn. 3.

[2] Eruditorum sententias nuperrime recensuit Schoenemann l. c. p. 62 sqq. ipse uoluit scribere εἰκόνας ..... περὶ βοτανῶν κ. ct. [Häberlin, Deutsche Lit.-Zeit. 1889, 1823 schlägt einen Doppeltitel vor, wie ihn die Satiren des Varro tragen: εἰκόνες, περὶ βοτανῶν.] ⟨S. Abrax. 142 Anm. 1.⟩

[3] Pamphilos diuersos pertractauit Schoenemann l. c. p. 64 sqq. grammaticum fuisse eundem ac scriptorem περὶ βοτανῶν censuit.

[4] Obserues et hunc grammaticum fuisse aeque ac uidetur Pamphilus cf. supra adn. 3.

[5] De nonnullis egit Valentinus Rose in Hermae uol. VIII. p. 37.

Digitized by Microsoft®

Nec uero hic praetermitto simili modo atque in papyro plantas collecta esse chemiae incrementa similibus nominibus ornata: uide glossas chemicas (λεξικὸν κατὰ στοιχεῖον τῆς χρυσοποιΐας) a Bernardo editioni Palladii libelli de febribus[1] adsertas[2]: ἀφροδίτης σπέρμα ἐστὶν ἄνθος χαλκοῦ. — ἀποσπερματισμὸς δράκοντός ἐστιν ὑδράργυρος. — γάλα βοὸς μελαίνης ἐστὶν ὑδράργυρος ἀπὸ θείου. — τιτᾶνός ἐστιν ἄσβεστος — alia.

Multum antiquitus ualebant in re magica plantae[3]: adhibentur in 784
omnibus libellis superstitiosis.

Et aliis papyri locis plantae memorantur: iam I 1 ἔχων ὀσπρίων ἐπιετῶν[4], I 21 παντοῖα γένη καρπῶν, στροβίλους I 22[5], I 23 μῆλα φοινίκια. XII 14 dicitur qui ῥίζαν πασίθεαν ἢ ἀρτεμισίαν secum habeat ἐπίχαρις καὶ προσφιλὴς καὶ θαυμαστὸς τοῖς ὁρῶσι κτλ.: huiusmodi radicibus semper summa uis adscribebatur usque ad hunc diem: quam dicunt 'sprengwurzel' iam eodem modo describit Plinius h. n. X 18; XXV 4, quo nunc laudant superstitiosi.[6] ac papyri Parisinae locus docet, quali ritu ῥιζοτόμοι quaesiuerint atque incantarint radices magicas; ubi quoniam occurrunt nomina generis tractati liceat apponere nonnulla: u. 2982: σὺ ἡ δρόσος ἡ τῶν θεῶν πάντων, σὺ ἡ καρδία τοῦ Ἑρμοῦ, σὺ εἶ τὸ σπέρμα τῶν προγόνων θεῶν, σὺ εἶ ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ ἡλίου, σὺ εἶ τὸ φῶς τῆς σελήνης, σὺ εἶ ἡ σπουδὴ[7] τοῦ Ὀσίρεως. — u. 2988: τὸ πνεῦμα τοῦ Ἄμμωνος. — u. 2994: σοῦ τὰ ἄνθη ἐστὶν ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ Ὥρου, τὸ σὸν σπέρμα τοῦ Πᾶνός ἐστιν σπέρμα κτλ.

2. Inter plantas etiam animalia[8] quaedam nominantur uelut ὄφις,

---

[1] Lugd. Batau. 1745.

[2] Nuper iterum editas in opere 'collection des alchimistes grecs publiée par M. Berthelot' I. 'texte grec' p. 4 sqq.

[3] Cf. Welcker, 'kleine schriften' III p. 20 sqq. nonnulla et de his rebus collegit Dale 'dissertationes de origine ac progressu idololatriae et superstitionum'. Amstelod. 1696 p. 603 sqq. de tali medii aeui superstitione cf. Meyer, 'der aberglaube des mittelalters'. Basel 1884. p. 60 sqq. herbas et nunc creberrime ad has res adhiberi docet Wuttke l. c. p. 92 sqq. Grimm, mytholog. ed. I. append. p. CLX.

[4] Fabae saepius ad res magicas adhibentur. pap. Paris. u. 769, 2682. cf. Lemuriorum Romanorum ritus: Ovid. fast. V 436: et nigras accipit ore fabas | auersusque iacit. sed dum iacit 'haec ego mitto, | his' inquit 'redimo meque meosque fabis'. cf. Petron. 135 (in actione magica). cf. Plut. de Is. et Os. c. 65. Herod. II 37.

[5] Cf. pap. Berol. II 245, 47, 25. pap. W 23, 33.

[6] Wuttke l. c. p. 96.

[7] CΠΟΔΉ (= σποδιά-δος) 'cineres' correxit Buecheler.

[8] Nonnulla de bestiolis magicis collegit O. Jahn in 'berichte der sächs. ges. der wiss.' l. c. p. 97 sqq.

Digitized by Microsoft®

785 κυνοκέφαλος[1], ἶβις, χοιρογρύλλος, καλαβώτης[2] (= ἀσκαλαβώτης), χοῖρος, χοιρίδιον[3], χηναλώπηξ[4] etc. atque alia occurrunt in pap. animalia ad sacrificia uel actiones adhibita: ἀλεκτρυών (I 30, VII 2, IX 31)[5], χήν (VII 2)[6], περιστερά (I 31, VII 2)[7], τὸ ἱερὸν ὄρνεον φοῖνιξ[8] (VII 20), τρυγών (I 31)[9], ὄρτυξ (I 30)[10], αἴλουρος (IV 2)[11], νυκτερίς

[1] Imprimis κυνοκέφαλον Aegyptii uenerabantur. cum Selene et Mercurio quodammodo coniunctae fuisse uidentur simiae. Parthey ad Plut. Is. et Os. p. 261. in gemmis gnosticis figuratae inueniuntur. Kopp, pal. crit. IV p. 80. cf. omnino O. Keller, 'tiere des classischen altertums'. Innsbruck. 1887 p. 1 sqq. quae in cippis funerariis sculptae fuerant et in sepulcris argilla fictae reperiuntur, non lusus causa factae sunt, quod Keller p. 6 (c. adn. 74) putat. memineris lege Pompeia homines cum simiis coniunctos ad supplicium deportatos esse (Keller p. 6) certe haud sine causa mystica. uide uerba Modestini Digest. 48, 9, 9: culleo insuatur cum cane, gallo gallinaceo et uipera et simia etc.

[2] Lacertas magi omnibus temporibus adhibebant. cf. Theocrit. II 58. Pausan. VI 2, 2. Plin. XXX 15; VIII 31, 49. Lenz, 'zoologie der griechen u. römer'. Gotha 1856 p. 429. Jahn l. c. p. 37 et imprimis p. 99. C. Meyer, 'aberglaube des mittelalters' p. 79 sqq. Wuttke, 'deutscher volksaberglaube' p. 112.

[3] Sues ab Aegyptiis nulli deo nisi Σελήνῃ et Διονύσῳ sacrificatas esse tradit Herod. II 47. Aelian. de nat. anim. 10, 16 fert Athenienses in mysteriis sacrificasse sues.

[4] Cf. Keller l. c. p. 287.

[5] In omnibus fere sacrificiis magicis adhibentur. pap. Berol. II 25, pap. Paris. 35, 2190 (fere semper albi coloris: ἀπέχου δὲ μέλανος pap. V IX 31); cf. Jahn l. c. p. 79 c. adn. 204 et p. 98. et nocti et laribus mactabantur Ovid. Fast. 1, 455; Iuuenal. 13, 233. in gemmis gnosticis saepe occurunt Kopp III p. 217. IV p. 2 et 8, 168, 198, 236, 249, 293, 362. Plut. de Is. c. 61: Anubidi sacrari gallos albos aut croceos. cf. Lucian. gall. c. 28. C. Meyer l. c. p. 284. Wuttke l. c. p. 112.

[6] Osiridi et Harpocrati anseres sacri erant. inueniuntur picti in cippis, figurati aurei in sepulcris (cf. 'archeol. zeitung' 1877, 178), in epulis funereis fruebantur anseribus (CIL V 7906). Hercyna (Orci dea) in templo Lebadeensi tenebat anserem in manu nec non huc referendum, quod in tot monumentis anseres strangulantur. [Journ. of hell. Stud. 1885 p. XLIX: eine vierflügelige Meduse hält Schwäne am Halse gepackt, Baumeister III 1953.] nonne haec docent anseres rei aliquid habuisse cum Orco, quod Kellero non uidetur l. c. p. 291? νὴ τὸν χῆνα: diceret Socrates legem Rhadamantis secutus. cf. Wuttke p. 113.

[7] Cf. B. Lorentz, 'die taube im altertum'. progr. Wurzen. 1886, quid docet columbas apud Germanos antiquitus habitas esse aues infaustas, apud Gothos etiam funebres. cf. Wuttke p. 113.

[8] Cf. Keller p. 253. Hommel, 'äthiopische übersetzung des physiologus' p. XXXIX.

[9] Cf. pap. Paris. u. 2305. pap. Mimaut. u. 204. cuius carne sacerdotibus Aegyptiis non licebat frui. Porphyr. de abst. IV 7 Wuttke l. c. p. 113.

[10] Cf. V 5 αἵματι ὀρτυγίου. Plin. h. n. X 69: 'coturnicibus ueneni semen gratissimus cibus quam ab causam eas damnauere mensae simulque comitialem propter morbum despui suetum.' cf. Wuttke p. 117.

[11] Pap. Mimaut. 15, 219; pap. Paris. 1648, 2137. apud Aegyptios sanctissimae erant feles. Parthey ad Is. et Os. p. 263. Leemanns ad Horapoll. 1, 10 p. 166. Herod. II 67. — Rougé in 'revue archéol.' I p. 373. cf. C. Meyer l. c. p. 74. Wuttke p. 120. imprimis utuntur nigris felibus (cf. IV 2 αἴλουρον ὁλομέλανα).

Digitized by Microsoft®

(XI 26)[1] alia. Quae omnia – uide adnotationes – in usu erant superstitioso. ac sicut de plantarum uiribus egerunt peculiaribus libellis, sic et animalium qualitates ac uires iam antea conscripsere[2] ita, ut hoc modo – ut puto – orirentur 'physiologi' quos uocamus. in iis uero paene semper 786
omnes illae bestiolae recurrunt. iam persuasum est uiris doctis primum physiologum in Aegypto prope Alexandriam ab hominibus nondum christianis confectum esse, qui postea ad christianas sententias atque allegorias mutatus propagabatur ad omnes fere gentes.[3] primum omnium quos habemus physiologum graecum edidit Pitra in spicil. Solesm. III p. 338 sqq., ubi legis περὶ φοίνικος πετεινοῦ, περὶ νυκτικόρακος περὶ τρυγόνος, περὶ ὄφεως, περὶ περιστερῶν, περὶ ἴβεως etc.

Vides quibus e tenebris mysticis ortae sint disciplinae quas uocamus botanicam et zoologiam.

3. Nec uero aliis ex originibus prodiit mineralogia quae uocatur. ingentem numerum librorum de lapidibus mysticorum conscripsere: habemus Orphei Lithica (saec. IV.?), Aetium (saec. VI.), Pselli libellum (saec. IX.), seruatur Damigero qui uocatur latinus, cui nuper multa noua addidit e codice Cauensi 3. (saec. ca. XI.) Pitra in anal. sacr. II p. 641 sqq., anonymi Christiani Ὀρφέως λιθικὰ κηρύγματα alii. primus, quod sciamus, libellus de hisce rebus uocatur Damigero graecus, cuius fragmenta tantum enucleari possunt – nondum postremi Marbodi Rhenani († 1123) poema de lapidibus et Vincentii Bellouacensis († 1264), Arnoldi Saxonis († 1220) excerpta et Alberti magni opus 'de rebus metallicis': et francogallica et germanica lapidaria[4] haud pauca postea

[1] Pap. Paris. 2943 sqq. cf. Plin. XXX 15. Geoponica XIV 2, 5. XII 8, 8. XIII 1, 4. Lucian. Luc. p. 580. medii aeui temporibus Passouiae uendebantur ut amuleta 'mit dem blute von fledermäusen bemalte zeddel' C. Meyer l. c. p. 277. cf. Wuttke p. 117. Grimm, mythol. ed. I p. LIV:

'auch treibt man mit der Fledermuss
menig tewschlich spil.'

[2] Huiusmodi multa collecta sunt in iis libellis, quos περὶ ἀντιπαθειῶν καὶ συμπαθειῶν conglutinabant: Ἀνατολίου περὶ τῶν κατὰ ἀντιπάθειαν καὶ συμπάθειαν ed. in Fabr. bibl. gr. IV p. 295 sqq. (prior. ed.): Δημοκρίτου περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν cum notis Rendtorfii ib. IV p. 333. eiusdem generis sunt, quae apud Aelianum N. A. I 35–37, Geopon. XV 1 et al. prostant.

[3] Haec exposuit Hommel, 'die äthiop. übers. des physiologus' p. XI sqq. cf. Pitra in spicil. Solesm. III p. XLVII–LXXX historiam physiologorum adumbrauit. C. Meyer, 'der aberglaube des mittelalters' p. 71 sqq. imprimis cf. Carus, 'geschichte der zoologie' p. 109 sqq., ubi plura inuenies. quales tractarentur bestiolae in octo physiologis docuit indiculo in p. 137.

[4] 'Das steinbuch. ein altdeutsches gedicht von Volmar'. ed. H. Lambel. Heilbronn 1877. (XIII. saec.?) et lapidarium illud, quod dicitur 'S. Florianer steinbuch' (XV. saec.) et alia. Léon Pannier edidit: 'les lapidaires françaises au 12. et 13. siècle.' omnino cf. C. Meyer, 'der aberglaube des mittelalters' p. 55 sqq.

Digitized by Microsoft®

occurrunt. ueteres uero libellos ex parte collegit Eugenius Abel in Lithicis (Berol. 1881)[1], tractauit et disposuit Valentinus Rose in Hermae uol. IX. p. 472 sqq.

Quam arte ea quae in pap. de iaspi lapide et heliotropio anulis infigendis (VI 27 sqq. et VIII 24 sqq.) deque uiribus eorum (VIII 30 sqq. IX 21 sqq.) dicuntur, coniuncta sint cum iis, quae in libellis istis collecta patent, si adumbraueris, docebis quanta constantia haec eadem frustula ex his uetustissimis fontibus desumpta propagata sint ad illas collectiones. Ea uero doctrina non minus fucata quam in plantarum indicibus: falleris, si putas semper easdem uires eisdem lapidibus adscribi ac falluntur, qui haec mutando et transponendo efficere uoluerunt: miselli illi auctores eisdem semper incrementis usi omnia miscent.

787 Ad VII 27: in cod. Ambros. A 95 (e Damigeronte graeco; Abel, Lith. p. 168, 7): λίθος σμάραγδος ὁ κάλλιστος καὶ πολύτιμος δύναμιν ἔχει πρὸς πᾶσαν πρᾶξιν καὶ ἐπιτυχίαν ἐν πάσῃ πράξει.

Ad VIII 24 et 32: Damig. lat. p. 172[4] (Abel): 'gratissimos facit portantes illum et facundos, etiam amabiles et idoneos' etc. Ὀρφ. λιθ κηρ. p. 144[20]: ἔτι δὲ καὶ πρὸς πάντας ἐπιχαρίτους εὐπειθεῖς παρασκευάζει τοὺς φοροῦντας αὐτὸν καὶ εὐομίλους ποιεῖ.

Ad IX 1 (ποιεῖ δὲ καὶ πρὸς δαιμονιοπλήκτους): Damig. lat. p. 187[16]: 'facit ad lymphaticos et ad daemoniacos'.

Ad VIII 31 (ὃ ἄν τινι εἴπῃς πιστευθήσῃ —). Lith. 627: καὶ θέλξεις μύθοισι βροτοῖς. Ὀρφ. λιθ. κηρ. p. 143[6]: ῥητορικώτερον ποιεῖ cf. p. 144, 11 et 21. Damig. l. 168[2]: 'persuasionem habet in omni negotio'. p. 177[12]: 'facundum et potentem et gratum et suadentem facit'.

Ad VI 27 ([πρὸς] βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας λίαν ἐνεργές) et VIII 31 (ἔτι δὲ βασιλέων ὀργὰς καὶ δεσποτῶν παύει). Damig. l. p. 164[16]: 'iras quoque potentium summe delinit gestatus'. p. 169[6]: 'maximum autem tutamentum aduersus iras dominorum insculptum nomen' etc., ubi uide Damig. graec. πρὸς ὀργὴν δεσπότου. p. 172[6]: 'nec non ad omnes minas et iras regum et dominorum portatus obsistit'. p. 176, 2: 'aptus est autem ad potentiores' etc. cf. Lith. u. 226; Ὀρφ. λ. κ. p. 139[11]; 148[2].

Iam ex his exemplis addisces quo uinculo coniuncta sint lapidaria illa cum papyro. sed utrum papyri uerba desumpta sint ex eiusmodi libellis an frustula haec postea demum conquisita ac conferta sint, uix diiudicem.

4. Duae praeterea sunt in pap. particulae, quae et ipsae quasi fragmenta sunt e magnis librorum thensauris.

Neque uero in profunda chemicae scientiae mysteria altius de-

[1] Cf. Pitra spicil. Solesm. III p. 324 et anal. sacr. II l. c.

Digitized by Microsoft®

scendi quam ad uerba VI 18–26 restituenda necesse erat, quod mihi uideor effecisse. quot opera postea confecta sint alchymica docet Kopp in libro qui inscribitur: 'beiträge zur geschichte der chemie'. omnium uero quae seruantur uetustissima sunt pap. X Lugd. Bat.[1] et hoc papyri V frustulum, quod etsi non e papyro X desumptum tamen eius partibus simillimum est. eo minus has res equidem fusius tractare uelim, quod Berthelot, qui iam multa bene adnotauerat[2], nuper edere coepit opus, quod inscribitur 'collection des alchimistes grecs' 'première livraison' Paris. 1887: in prooemio tractantur peculiariter 'les papyrus de Leide' et fragmentum papyri V p. 13 sqq. et papyrus X p. 19 sqq. (uertitur inde a p. 28). liber est summi pretii; multa explicantur in prolegomenis: signa et instrumenta alchymica, metalla; alia nonnulla obseruantur de historia librorum alchymicorum (p. 200 sqq.); multa e codicibus graecis 788
eduntur (e. c. Democriti φυσικὰ καὶ μυστικά, Synesii commentarius, Olympiodori scripta) adiutore Ch.-Em. Ruelle. aegre fero quod hoc opere uti sero mihi licuit, cum pars commentationis meae prelo iam subiecta esset.[3]

σφαῖρα Δημοκρίτου (p. XI) e superstitione astrologica petita est. similes σφαίρας commemorare uidetur Proclus ad Plat. rem. publ. p. 103, 26 (ed. Schoell): καὶ γὰρ ἡμεῖς ἐνετύχομεν σφαίραις βαρβαρικαῖς Αἰγυπτίων καὶ Χαλδαίων κατὰ τὰς μοίρας τοῦ ζωδιακοῦ τὰς τῶν βίων διαφορὰς μετρούσαις. cf. Horapoll. I 38. Berthelot et de his rebus disseruit in opere 'collection des alchimistes grecs' I p. 86 'la sphère de Démocrite et les médecins astrologues'.[4] affert e bibliothecis Parisiensibus duas σφαίρας uel potius 'κύκλους' similis argumenti nondum editos, qui Petosiridi adscribuntur.[5] similiora sunt, quae edidit

[1] Leemans pap. graec. tom. II p. 199 sqq. cf. Kopp l. c. p. 97 sqq.

[2] Journ. des Sav. (avril) 1886 p. 218 sqq. (mai) p. 263 sq. (juin) p. 335 sqq.

[3] Index scriptorum mysticorum (ὀνόματα τῶν φιλοσόφων τῆς θείας ἐπιστήμης καὶ τέχνης) e codice Veneto editus (p. 111, cf. 'texte grec' p. 25) utilis est ad illustranda ea quae inde a p. 757 exposui. uocantur auctores non solum notissimi, sed etiam e. c. Ξενοκράτης, Λουκάς, Διογένης, Μαρία, Ἡσίδωρος (= Ἰσίδωρος), Θαλής (sic), Ἡράκλειτος, Ἰουλιανή etc. – Δημοκρίτου βίβλος ε' προσφωνηθεῖσα Λευκίππῳ editur 'texte grec' p. 53 sqq.; libelli, quos Ἶσις πρὸς τὸν υἱὸν αὐτῆς Ὧρον dedit, prostant ib. inde a p. 28 et 33: adscribas iis quae in p. 758 notaui. – λαβύρινθος ἥνπερ Σολομὼν ἐτεκτήνατο deformata est in p. 157 (cf. 'texte grec' p. 39): addas in p. 755. – Erotyli nomen, quem aliunde ignotum esse dixi in p. 754, occurrit et inter auctores alchymicos (p. 17). – quae uerba e codicibus graecis prolata sunt 'texte grec' p. 21 et 22 de serpente οὐροβόρῳ bene illustrant, quae in p. 769 adnotaui. – cosmologiam gnosticam in pap. Leid. W seruatam, de qua Berthelot in p. 18 nonnulla uerba fecit, spero me haud sine fructu mox tractaturum esse ⟨Abraxas p. 3 sqq.⟩.

[4] Iam nonnulla adumbrauerat in: 'Journ. des Savants. avril 1886' p. 213 sqq.

[5] Alter inscribitur: Πετοσίρου μαθηματικοῦ πρὸς Νεχεψὼ τὸν βασιλέα. cf. ad p. 756.

Digitized by Microsoft®

Paul Tannery in 'notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale'. t. XXXI. 1885. una tabula inscribitur: 'ψῆφος ἑβδοματικὴ ἡμερῶν διαγνοστικὴ ζωῆς καὶ θανάτου'. neque uero ego innumera astrologiae opera perquisiui — perscrutatus sum dies aegyptiacas collectas[1] sine fructu, quod aliis legibus compositae sunt; an quod parum mathematicus sum?

5. Quibus adnotatis liceat de artis magicae parte quadam pauca proferre, cuius testimonia exstant monumenta integra antiqua. cum alia de superstitione magica colligenda dissipata sint in scriptorum operibus, tamen hic certissimae artis ipsius atque usus reliquiae seruantur. defixiones dico uel deuotiones. notissimae enim sunt laminae litteratae quibus seruatis gaudemus.

Tabellae uel laminae (πινακίδες, πιττάκια, πέταλα) in papyris passim
789 memorantur cuiusuis materiae: πέταλον χρυσοῦν pap. Paris. 1218, 1812. ἐν χρυσῇ λεπίδι ib. 2226. εἰς λεπίδα ἀργυρᾶν ib. 258, πέταλον ἀργυροῦν ib. 2705. σιδηροῦν κρίκον pap. britann. XLVI u. 308, ἐπὶ λαμνίου κασσιτερίνου pap. Par. 3014, ἐπὶ πλακὶ κασσιτερίνῃ ib. 2212, πλάτυμμα μολυβοῦν ib. 329, καλπάσου φύλλον ib. 2050, φύλλα δάφνης pap. britann. XLVI u. 384. pap. Par. 2206. φύλλα μυρσίνης ib. 2232. λάμνα ἐκ ταινίου ib. 2239. ὄστρακον ἀπὸ θαλάσσης ib. 2218. ταρίχου ὄστρακον P V 11, 16[2], πιττάκιον ἱερατικόν pap. Par. 3142. cf. 2068. 2513. βύσσινον ῥάκος[3] P V 5, 5. ὀθόνιον καθαρόν P V 4, 16.

Ac quales ex his tabellis in terra obrutae per saecula seruari potuerunt, seruantur. praeterquam quod papyrus huius argumenti superstes est adscribenda quarto ante Chr. saeculo[4] ac schedulae quaedam papyraceae[5], habemus aureas argenteas plumbeas laminas.

Aureas huius argumenti bratteolas collegit Wessely in stud. Vind. VIII p. 176 et 178 sqq.[6], argenteam edidit Froehner in philologo XXII (1865) p. 546, aliam tractauit Wiedemann in 'jahrbücher des vereins von altertumsfreunden im rheinland' 1885 l. c., plumbeas permultas et graecas et latinas composuit Wachsmuth in M. Rh. 18 p. 560 sqq.;

[1] CIL l. in M. Rh. Guilelmus Schmitz composuit 22, 203; 23, 520 et 665; 29, 171; 31, 295. cf. et C. Meyer 'abergl. des mittelalters' p. 210.

[2] τάριχος hic interpretandum 'mumie' quod nos dicimus. notissimum est semper permultum ualuisse in re magica quae e mortuis desumpta essent.

[3] Linteo adscribebatur uis religiosa. sacerdotes Aegyptii uestiebantur linteo. Herod. II 81. Plut. de Is. et Os. c. 3 adn. Partheyi p. 157, 158; item philosophi sequioris aeui cf. Lucian. Philops. 10. Friedländer 'römische sittengeschichte' I p. 352. linteae scidulae litteratae prodiere e sepulcris Aegyptiis.

[4] Papyrus quae uocatur Artemisiae. 'Petrettini papiri greco-egizj.' Vindob. 1826. Blass, Philol. 1882 p. 746. Wessely in progr. gymn. Franc. Ios. Vind. 1885 p. 4 sqq. [5] Cf. Parthey ad pap. Berol. p. 138. [6] Cf. O. Jahn l. c. p. 43.

Digitized by Microsoft®

addas quam tractauit ib. 24 p. 474 et quae Buechelerus adnotauit in 'oskische bleitafel' p. 3.[1] iam Indi utebantur amuletis aureis (Weber, 'indische studien' IV p. 430) et plumbeis (ib. p. 409) nec non apud Germanos haec metalla in usu sunt superstitioso (cf. Wuttke l. c. p. 92 et 223).

Sed ea mittamus. inspiciamus quam tenacem ac diligenter propagatam se praebeat haec superstitio in inscriptionibus lamellarum: quae in papyris praescribuntur, seruantur in monumentis.

Formulae deuotiuae, qualis exstat in papyri V p. XI 17, conuocanda tria simillima exempla, quae quomodo uariata sint uideas:

Pap. Leid. V XI 17 sqq.

ἐπικαλοῦμαί ce
τὸν ἐπὶ κενῷ πνεύματι
δεινὸν ἀόρατον
μέγαν θεὸν

τὸν πατάξαντα γῆν καὶ cεμνότατον κόcμον
ὁ φιλῶν ταραχάc
καὶ μιcῶν εὐcταθείαc
καὶ cκορπίζων τὰc νεφέλαc ἀπ' ἀλλήλων.

Pap. Leid. V XV 21 sqq.

ἐπικαλοῦμαί ce
τὸν ἐν τῷ κενῷ πνεύματι[2]
δεινὸν[3] ἀόρατον 790

θεὸν φθοροποιὸν καὶ ἐρημοποιὸν

μιcῶντα οἰκίαν εὐcταθοῦcαν

κατωπὸν πράccοντα.

Pap. Leid. biling. J 383 (Reuvens Lettr. p. 39) p. X.

ἐπικαλοῦμαί ce
τὸν ἐν τῷ κενεῷ (sic!) πνεύματι[4]
δεινὸν ἀόρατον
παντοκράτορα θεὸν θεῶν
φθοροποιὸν καὶ ἐρημόποιον
ὁ μιcῶν οἰκίαν εὐcταθοῦcαν.

Pap. mus. britann. XLVI 122 sqq.

ἐπικαλοῦμαί ce
τὸν ἐν τῷ κενῷ πνεύματι
δεινὸν καὶ ἀόρατον θεόν.

n aliis uero formulis solent aduocari Orci numina graeca: Ἑρμῆc χθόνιοc Φερcεφόνη CIGr. I 538 (Wachsmuth M. Rh. 18 p. 560 A), δαίμονι χθονίῳ καὶ τῇ χθονίᾳ καὶ τοῖc χθονίοιc πᾶcι CIGr. I 1034 (Wachsm. l. c. p. 561 C). Δάματρι καὶ Κούρᾳ καὶ θεοῖc τοῖc παρὰ Δάματρι καὶ Κούρᾳ uel καὶ τοῖc ἄλλοιc θεοῖc uel καὶ τοῖc προπόλοιc solent inscribi lamellae in sacello Cereris Cnidio inuentae (Wachsm. l.

[1] Cf. ephem. epigr. V p. 317. Buecheler, M. Rh. 41 p. 160. libellum gnosticum foliis plumbeis compositum descripsit King l. c. p. 147.

[2] πνευματα τι P. [3] διον P.

[4] πνευματα η Reuvens. πνεύματι Brunet du Presle 'd'après le texte de facsim.' cf. Revue égypt. I 1880 p. 168.

Digitized by Microsoft®

c. p. 568 sqq.). tabula osca inscripta est: Keri arentik[ai] (Cereri ultrici), valaimas puklu (dis manibus), ulas leginei (sepulcri potestati)[1]: sic enim Buechelerus interpretatus est l. c. p. 76.

In titulo Alexandrino (Lenormant, M. Rh. IX p. 370. Wachsm. l. c. p. 563 E) legis: Ἑρμῆ χθόνιε – Πλούτων ὑεσεμιγαδων μαρχαμα καὶ Κόρῃ ερεσχιγαλ [Ζαβαρβ]αθουχ καὶ Φερσεφόνῃ κτλ. adponas papyri Paris. uersus inde a 328, ubi praescribitur λαβὼν πλάτυμμα μολυβοῦν γράψον τὸν λόγον: u. 335: θεοῖς χθονίοις ὑεσεμιγαδων και Κούρῃ Περσεφόνῃ ερεσχιγαλ καὶ Ἀδώνιδι τῷ βαρβαριθα Ἑρμῇ καταχθονίῳ.[2] u. 341: καὶ δαίμοσι καταχθονίοις.

In u. 345 pergitur ὁρκίζω πάντας δαίμονας τοὺς ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ et postea: ὅστις ποτ' εἶ εἴτε ἄρρην εἴτε θῆλυς κτλ. comparanda defixio
791 Cumana CIGr. III 5858[b] (Wachsm. l. c. p. 562 D): δαίμονες καὶ πνεύματα οἱ ἐν [τῷ τό]πῳ τούτῳ θηλυκῶν καὶ ἀρρενι[κῶν] κτλ.

Iam uero comparare pergas tabellae illius Alexandrinae uerba et papyrorum:

Pap. Paris. u. 338 sqq.[3]	Tab. Alexandr. (sequor edit. Wachsmuthii l. c. p. 563).
Ἑρμῆ καταχθονίῳ θωουθ φωκεν- ταζεψεν αερχθαθουμιςουκται.	Ἑρμῆ χθόνιε ἀρχεδάμα Φωχὲν ἔψευςα ρερταθουμιςον καὶ κτ. καὶ Πλούτων.

Idem in tab. u. 15 et 32 legitur.

Pap. Par. Leid. V IX 10 sqq.	Tab. Alexandr.
τὸν μασκελλει, τὸν μασκελλωθ, τὸν φνου, τὸν κενταβαωθ, τὸν ὀρεοβαζαγρα, τὸν ἱπποχθων, τὸν ῥησιχθων, τὸν πυριπηγανυξ.	28 . . . αεκελλω ενου κενταρ.ω ορεοβαζα ρηξιχθων ἱπποχθων πυριπηγα . . . . .[4]

Cf. pap. Paris. 3175 sqq.: μασκελλι μασκελλω φνουκεντα βαω ορεο βαζαγρα ρηξιχθων ιπποχθων πυριπηγανυξ. ibid. 2753: μασκελλι μασκελλω φνουκενταβαουθ ορεοβαζαγρα ρηξιχθων ιπποχθων ορεοπηγανυξ.

Non opus haec singillatim tractare. hoc exemplo discas luculentissimo quanta fuerit in uitae usu uis librorum illorum. nonnulla addam alia: καταδῶ usurpatur sollemniter in titulis: uide καταδεσμεύω pap. britann. XLVI 325. ib. 317 καταδεθήτω –; in pap. Paris. u. 335: παρακατατίθεμαι ὑμῖν τοῦτον τὸν κατάδεσμον, in tit. apud Wachsm. l. c.

[1] Cf. νεκυδαίμων in papyris.

[2] In u. 341 scribitur τῷ τὰς κλεῖδας ἔχοντι τῶν καθ' ᾅδου. cf. apocalyps. I 18: ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ ᾅδου.

[3] Vbi lamina plumbea praescribitur.

[4] πυριπηγά(ζουσα) supplere uoluit Wachsmuthius! [ῥηξίχθον, πυριφεγγές, οὐρεσίφοιτος wird Dionysos angerufen, Hymn. Orph. 52, 9 f.]

Digitized by Microsoft®

p. 561 C (CIGr. I 1034): παρακατατίθεμαι. ac simillima inter se quae de deuotis fieri uoluerunt: διαχωρισθῆναι pap. V XV 26; διάκοψον XV 30 (cf. διακοπός XI); ἐκπυρῶσαι V 17, 11; καῦσον 17, 22. pap. 65 p. 10: κατάβαλε ῥίγει καὶ πυρετῷ.[1] — unum uotum paene semper idem inicitur: in pap. britann. XLVI u. 317 in χάρτην ἱερατικὸν ἢ μολυβοῦν πέταλον καὶ σιδηροῦν κρίκον scribi iubetur: καταδεθήτω αὐτοῦ ἡ φρόνησις. — u. 325: μὴ λαλησάτω, μὴ ἀντισπάτω κτλ. in titul. ap. Wachsm. l. c. p. 559, no. 76: τὸν νόον καὶ τὴν γλῶσσαν τουτεῖ καταγράφω. in Cumanudis tit. sepulcr. n. 2585: ἡ γλῶσσα αὐτῶν καὶ ἡ ψυχὴ μόλυβδος γένοιτο καὶ μὴ δύναιτο φθέγγεσθαι μηδὲ νοῆσαι κτλ. in titul. lat. ap. Wachsm. l. c. p. 564 F CIL. I n. 818: '— nec loqui nec sermonare possit.' cf. p. 565[k] in tab. osc. (bullet. Neap. p. 100): 'nep deicum nep 792
fatium putiad nep memnim nep ulam sifei heriiad' (nec loqui nec fari possit nec memoriam nec ollam sibi habeat). in pap. Paris. 354: ἵνα μὴ δυνηθῇ ἡ Δ μήτε πεῖν (sic) μήτε φαγεῖν. — 372: κατάσχες αὐτῆς τὴν βρῶσιν καὶ τὴν πόσιν. in tab. osc. ed. Buecheler. p. 76: 'nip putiad edum nip menvum limu' (ne possit edere nec minuere famem).

Iam satis sit. sed quod in pap. Londin. XLVI u. 336 de lamina plumbea confecta fieri iubetur, ualde dignum, quod obseruetur: εἶτα ἀπενέγκας αὐτὸ εἰς ἀώρου[2] [μνῆ]μα ὄρυξον κτλ. u. 242: εἶτα χώσας ἀπέρχου. reuera scis tabellas illas repertas esse in sepulcris.

Videmus leges papyrorum magicas in usu uere fuisse atque intellegimus adhibendas esse papyros hasce ad omnes artis magicae reliquias — non tantum hercle antiquas — explicandas. permulta tractanda et conquirenda nunc quidem relinquo — papyrum V perquirentes docebit index magicarum rerum —: quantum ualeant papyri in historia artium occultarum ac quanta fides eis tribuenda sit in his mysteriis fallacibus, iam pellucet comparatis similibus artis superstitiosae monumentis et libellis.

[1] Correxit Wachsmuth. l. c. p. 567. legerunt πυρειω.

[2] Vox ἄωρος iis uerbis magicis solitis apponenda est, quae Dilthey, M. Rh. 27 p. 387, adn. 3 et p. 388, adn. 1 adnotauit. paene idem atque ἀγναῖος significat: saepissime in papyris legitur. παῖδες ἄωροι ad multas res magicas adhibentur et in papyris (cf. Horat. epod. 5. C. Meyer l. c. 282, 284 et al. Grimm, mythol. ed. I p. LX, LXIII, LXIV, CVII). et saepius occurrit in his βιοθάνατος, βιαιοθάνατος, βίαιος (cf. pap. V IV 2). cf. Jahn l. c. p. 95 c. adn. 277 et 78. Friedländer, 'römische sittengeschichte' III 640. Alex. Trall. I 15 ἦλος ἐσταυρωμένου adhibetur amuleti instar. ibid. μονομάχου σφαγέντος — ῥάκος ἡμαγμένον. adhibetur 'culter quo gladiator iugulatus sit' Scribonius Largus cap. 13 fin. ibid. c. 2, 17: 'ex iecinore gladiatoris iugulati particulam aliquam nouies datum consumant' (homines epilepsia afflicti). Serv. ad. Aen. 4, 386: 'biothanatorum animae'. Luc. Philops. c. 17 et 29. B. Schmidt, 'volksleben der Neugriechen' p. 169, 173. apud Wuttkium l. c. p. 125 sq., et 128 sqq. uideas easdem duas res plane idem in superstitione Germanorum ualere.

Digitized by Microsoft®

II

SCHLAFSZENEN AUF DER ATTISCHEN BÜHNE[1]

'Vielleicht läßt sich beweisen, daß die Trachinierinnen 430 oder 429 abgefaßt worden sind' hat noch neulich Wecklein gesagt[2]; und wenn auch dem Beweis, ehe er geboren wird, schon mehr als eine Leichenrede gehalten ist, so höre und lese ich doch[3], daß man zumeist das noch für unentschieden hält, ob der euripideische Herakles oder die Trachinierinnen des Sophokles zuerst aufgeführt seien. Und es ist wahr: daß in den Stellen, die in dem neuen herrlichen Buche über den Herakles (das 'vel laudare ambitiosum esset, nam videremur aestimare velle quae utinam satis intellegeremus!') kurz notiert sind, Sophokles der Nachahmer gewesen, braucht keiner zu glauben. Wer braucht zu glauben, daß τοιάδ' Ἡρακλῆς .. οἰκούρι' ἀντέπεμψε τοῦ μακροῦ χρόνου (Trach. 542) umgebildet sei nach μακρὰς διαντλοῦς' ἐν δόμοις οἰκουρίας (Her. 1373)? — οἰκουρεῖν, οἰκούρημα kommt von Äschylus an vor, und merkwürdig ist höchstens das neutr. οἰκούρια bei Sophokles. Muß wirklich ἄλλων τε μόχθων μυρίων ἐγευσάμην (Trach. 1101) gemacht sein nach ἀτὰρ δὴ μόχθων μυρίων ἐγευσάμην (Her. 1353), kommt doch dasselbe Bild schon in der Antigone vor κακῶν ἄγευστος αἰών (582) und sagt doch schon Pindar (Nem. VI 28) πόνων ἐγεύσαντο[4]? Muß die Beschreibung der Kentauren διφυῆ ἄμικτον ἱπποβάμονα στρατὸν θηρῶν ὑβριστὴν ἄνομον ὑπέροχον βίαν (Trach. 1096) zum Vorbild haben das euripideische τετρασκελές θ' ὕβρισμα Κενταύρων γένος (Her. 181)? Ein übermütig Volk sind die Kentauren längst vorher gewesen (z. B. Pindar. P. 2,42 ὑπερφίαλον γόνον) und etwas Besonderes wäre nur

[1] ⟨Rhein. Mus. XLVI, 1891, S. 25ff.⟩

[2] Berl. philol. Wochenschr. 1890, Nr. 29/30, p. 941.

[3] z. B. bei Christ, Gr. Literaturgesch., 2. Aufl. 1890, p. 209.

[4] So dann auch bei Eurip. öfter: Hec. 375 γεύεσθαι κακῶν, Alc. 1069 πένθους τοῦδε γεύομαι πικροῦ. Schröder, De iteratis ap. trag. gr. p. 113. Was hat es für Gewicht, daß das ganz gewöhnliche Bild bei Soph. nur einmal in dieser Form vorkommt?

Digitized by Microsoft®

ὕβρισμα. Und die Klage über Hellas, das einen solchen Mann verliert ὦ τλῆμον Ἑλλάς, πένθος οἷον εἰσορῶ ἔξουσαν ἀνδρὸς τοῦδέ γ' εἰ σφα- 26
λήσεται (Trach. 1112) und μέλεος Ἑλλάς, ἃ τὸν εὐεργέταν ἀποβαλεῖς (Her. 877) — wenn da Nachahmung wäre, will man entscheiden, wer nachgemacht hat? Aus solchen Anspielungen einzelner Worte und Sätze ist nun einmal nichts zu beweisen, wenn die Ähnlichkeit nicht ganz anders hervortritt. Wie viel Formelhaftes bildete sich in der tragischen Sprache, wie oft wurden ähnliche Dinge dargestellt, wie oft auch in ähnliche Gedanken und Worte gefaßt! Der 'Stil' der Tragödie bekam je länger je mehr feste Wendungen — das würde uns ganz anders klar, hätten wir von den vielen 'kleinen' Tragikern Stücke erhalten: so haben wir nur Werke der drei Führer, der originellsten Geister. In Fällen von dieser Sorte können wir meist weder wissen, ob es nötig ist, Anlehnungen anzunehmen, noch ob sie gewollt oder zufällig ist, und am wenigsten, wer nachgemacht hat. Trach. 78 steht τὰ ποῖα, μῆτερ; τὸν λόγον γὰρ ἀγνοῶ und Phoen. 707 τὰ ποῖα ταῦτα; τὸν λόγον γὰρ ἀγνοῶ. Will man da etwas schließen? Med. 523 heißt es ὥστε ναὸς κεδνὸν οἰακοστρόφον, in Reminiszenz, es mag sein, an Aesch. Sept. 62: σὺ δ' ὥστε ναὸς κεδνὸς οἰακοστρόφος. Die Stücke liegen 36 Jahre auseinander! Kurz, jene Beweismethode, die meist nur äußerliches Wortefangen ist, hat keine Kraft: sie findet eitel ungläubige Herzen.

Ich glaube also nicht, daß die Trachinierinnen nach dem Herakles aufgeführt sind? Allerdings glaube ich es und ich müßte mich schämen wenn ich sagte, daß der Verfasser des Herakleskommentars nach dem Äußerlichen und dem Buchstaben geurteilt hätte; sein sicheres Gefühl und seine subjektive Überzeugung kommt aus dem Geist und dem Ganzen.

Aber es kann unumstößlich bewiesen werden, daß die Trachinierinnen nach dem Herakles, durch ihn unmittelbar angeregt, aufgeführt sind — ich will es beweisen, und es soll mir, hoffe ich, jeder glauben.

Die bewegteste, kunstvollste Szene des Herakles ist die 'Schlafszene' — sie ist umtönt von all dem glänzenden virtuosen Rhythmenspiel der neuen Musik. Der Bote hat erzählt, daß Herakles Weib und Kinder ermordet hat und endlich, durch den Steinwurf der Athena in Schlaf versenkt, an die Säule gelehnt drinnen liege

εὕδει δ' ὁ τλήμων ὕπνον οὐκ εὐδαίμονα.

Dann die jammernde Klage des Chors (1016ff.), Dochmien mit Jamben gemischt; 'womit kann ich die grause Tat vergleichen, wie soll ich Klage 27
erheben?' Das Ekkyklema rollt hervor; der Chor beschreibt es: die

Digitized by Microsoft®

Leichen der Kinder — der Schlafende angebunden — hinterher wankt der πρέσβυς Amphitruo ὑστέρῳ ποδί. Es folgt das wechselvolle Duett des Alten und des Chores. Angstvoll leise mahnt der Vater:

Καδμεῖοι γέροντες, οὐ σῖγα σῖγα τὸν ὕπνῳ παρειμένον
ἐάσετ' ἐκλαθέσθαι κακῶν; (1042f.)

Der Chor bejammert ihn in seinem Entsetzen.

ἑκαστέρω πρόβατε, bittet der Alte wieder,
μὴ κτυπεῖτε, μὴ βοᾶτε, μὴ
τὸν εὕδι' ἰαύονθ' ὑπνώδεά τ'εὐνᾶς ἐγείρετε.

Der Chor klagt, der Greis warnt in aufgeregtem Wechsel

οὐκ ἀτρεμαῖα θρῆνον αἰάξετ', ὦ γέροντες, —

er wird erwachen und alles zertrümmern, aber ἀδύνατ' ἀδύνατά μοι — dem Chor ist's unmöglich, sich zu fassen. — Alles in den stoßweisen zitternden Dochmien mit jambischen und enoplischen Stücken. Und nun die dochmischen Monometer und dann die katalektischen jambischen Dimeter ⏑ – wie malen sie! Der Vater beugt sich über den Sohn

σῖγα, πνοὰς μάθω·
φέρε πρὸς οὖς βάλω.
εὕδει; — ναί, εὕδει
ὕπνον ὕπνον ὀλόμενον — (1058f.)

und so fort — wechselnd hervorgestoßene abgerissene Töne der Angst und des Jammers. Der Schlafende regt sich — soll ich fliehen? — sei ruhig, νὺξ ἔχει βλέφαρα παιδὶ σῷ — seht, seht, er wird mich töten — o wärst du längst tot! — flieht, φεύγετε μάργον ἄνδρ' ἐπεγειρόμενον, er wird Mord zu Mord fügen und toben durch die Kadmeerstadt. Der Chor schließt:

ὦ Ζεῦ, τί παῖδ' ἤχθηρας ὧδ' ὑπερκότως
τὸν σόν, κακῶν δὲ πέλαγος ἐς τόδ' ἤγαγες;

Herakles erwacht: ἔα. Er weiß nicht, wo er ist, glaubt noch im Hades zu sein. Das schnelle Wechselgespräch mit Amphitruo klärt ihn über das Entsetzliche auf — es ist ein Erwachen, das bis zur Verzweiflung führt

οἴμοι· τί δῆτα φείδομαι ψυχῆς ἐμῆς; (1146).

Da rettet ihn Theseus.

Das ist eine Szene des höchsten Bühneneffekts. Man muß sich nur zu all den wechselnden Stimmungen, zu dem leisen Warnen und dem schrillen Klagen, der zitternden Angst und dem jähen Entsetzen,

Digitized by Microsoft®

dem lautlosen Schlaf und der lautesten Verzweiflung die Musik hinzu- 28
denken – man glaubt sie zu hören, wenn man die Verse liest. Man denke sich den gewaltigen Helden schlafend daliegen auf der Bühne inmitten der Leichen – die Klage weckt ihn – er regt sich – er erwacht ganz – wird er alles töten und zertrümmern? – er erhebt sich – und endlich steht der Gewaltige da, vernichtet von der furchtbarsten Verzweiflung. Welche Kontraste, welche Spannung und welche Steigerung!

Und nun lesen wir die Szene der Trachinierinnen, die mit v. 947 anfängt. Die τροφός hat berichtet, daß sich Deianira das Leben genommen. Der Chor ist entsetzt: 'worüber soll ich zuerst Klage erheben in all dem Unheil?' Ein Zug naht sich still und lautlos. Der Chor beschreibt ihn:

ξένων γὰρ ἐξόμιλος ἥδε τις βάσις.
πᾷ δ' αὖ φορεῖ νιν; ὡς φίλου
προκηδομένα βαρεῖαν
ἄψοφον φέρει βάσιν.
αἰαῖ, ὅδ' ἀναύδατος φέρεται.
τί χρὴ θανόντα νιν ἢ καθ'
ὕπνον ὄντα κρῖναι;

Die Klage bewegt sich in Dochmien mit jambischen und daktylischen Teilen. Neben dem Schlafenden jammert sein Sohn Hyllos

οἴμοι ἐγὼ σοῦ,
πάτερ, οἴμοι ἐγὼ σοῦ μέλεος –

als der Zug heranschreitet, geht der Rhythmus in Anapästen über. Den Sohn mahnt ein πρέσβυς – wo kommt der πρέσβυς her?

σῖγα, τέκνον, μὴ κινήσῃς
ἀγρίαν ὀδύνην πατρὸς ὠμόφρονος·
ζῇ γὰρ προπετής· ἀλλ' ἔσχε δακὼν
στόμα σόν.

– ist er tot oder schläft er? –

οὐ μὴ ἐξεγερεῖς τὸν ὕπνῳ κάτοχον
κἀκκινήσεις κἀναστήσεις
φοιτάδα δεινήν
νόσον, ὦ τέκνον;

Er kann nicht ruhig sein; denn ihm ἐμμέμονεν φρήν. Darüber regt sich Herakles

Digitized by Microsoft®

ὦ Ζεῦ,
ποῖ γᾶς ἥκω; παρὰ τοῖσι βροτῶν
κεῖμαι πεπονημένος ἀλλήκτοις
ὀδύναις; –

29 er weiß nicht, wo er ist.

ἆρ' ἐξήδησθ', sagt der Alte, ὅσον ἦν κέρδος
σιγῇ κεύθειν καὶ μὴ σκεδάσαι
τῷδ' ἀπὸ κρατός
βλεφάρων θ' ὕπνον,

Hyllos kann seinen Schmerz nicht bemeistern:

οὐ γὰρ ἔχω πῶς ἄν
στέρξαιμι κακὸν τόδε λεύσσων.

Herakles erwacht ganz – ὦ Ζεῦ

οἷαν μ' ἆρ ἔθου λώβαν, οἵαν·

und nun steigert sich sein Schmerz bis zum entsetzlichen Wut- und Jammergeheul – er will den Tod (1013ff.):

καὶ νῦν ἐπὶ τῷδε νοσοῦντι
οὐ πῦρ, οὐκ ἔγχος τις ὀνήσιμον οὐκ ἐπιτρέψει;
ἔ ἔ
οὐδ' ἀπαράξαι κρᾶτα βίου θέλει
μολὼν τοῦ στυγεροῦ; φεῦ, φεῦ.
(1031) ἰὼ παῖ,
τὸν φύσαντ' οἴκτιρ', ἀνεπίφθονον εἴρυσον ἔγχος,
παῖσον ἐμᾶς ὑπὸ κλῆδος. –

Der Chor schließt:

κλύουσ' ἔφριξα τάσδε συμφοράς, φίλαι,
ἄνακτος, οἵαις οἷος ὢν ἐλαύνεται.

Ich brauche keine Worte weiter darüber zu verlieren, wie ähnlich bis ins einzelnste die Szene der Trachinierinnen der des Herakles ist. Es ist dieselbe; es ist derselbe Bühneneffekt. Die Steigerung des schlafenden, allmählich erwachenden, endlich in lautestem Schmerz verzweifelnden Heros; der Kontrast des schlafenden Gewaltigen, der schrillen Klagen der Umgebung und der leise ängstlichen Mahnung des Alten – ein πρέσβυς ist sogar in den Trachinierinnen ganz unvermittelt eingeführt nach dem euripideischen Amphitruo.

Halt! Nach dem euripideischen Amphitruo? das muß ich erst beweisen. Es könnte ja ebensogut Euripides der Nachfolger des Sophokles gewesen sein, zumal die Szene bei Sophokles, besonders metrisch,

Digitized by Microsoft®

einen einfacheren Eindruck macht: der Komponist älteren Stils hat noch nicht all die Künste der Zukunftsmusik adoptiert.

Daß Herakles, der Wahnsinnige, nachdem er die Kinder getötet, von Athene durch einen Steinwurf in Schlaf versenkt und dadurch vom Wahnsinn geheilt wird, ist mehr oder weniger alte Sage. Die Verse 30 im Herakles 1002ff.:

ἀλλ' ἦλθεν εἰκών, ὡς ὁρᾶν ἐφαίνετο,
Παλλὰς κραδαίνουσ' ἔγχος ἐπὶ λόφῳ χερὶ
κἄρριψε πέτρον στέρνον εἰς Ἡρακλέους,
ὅς νιν φόνου μαργῶντ' ἐπέσχε κἀς ὕπνον
καθῆκε· πίτνει δ' εἰς πέδον —

lassen gar nicht zweifeln, daß nach solcher Sage Euripides diese Szene gedichtet hat[1], mag er die Sage genommen haben, woher er will. Pausanias erzählt ja auch (IX, 11, 1), daß die Thebaner einen λίθος σωφρονιστήρ gehabt hätten, durch den Athene den Rasenden in Schlaf gebracht.[2] Was will man mehr? Durch die paar ganz nebensächlichen Verse des Euripides ist das doch nicht aufgekommen. Wir wissen ja von all den Heraklesdichtungen, die es gab, nichts, fast gar nichts. Diese Geschichte kann sehr alt sein — sie hat jedenfalls den Euripides angeregt, den Herakles durch den Schlaf zur Vernunft kommen zu lassen, den Schlafenden auf die Bühne zu bringen, die effektvolle Schlaf- und Erwachensszene zu dichten und zu komponieren.

Der Wahnsinn des Helden ist bald, und in der Volksvorstellung, sobald sie die einzelnen Vorgänge genauer ausmalte, gewiß sehr frühe als ἱερὰ νόσος, als Epilepsie, aufgefaßt. Es ist bekannt, daß die Epileptischen immer nach einem Anfall in langen tiefen Schlaf sinken, nach dem dann alles vorüber ist. Wahnsinn (μανία) und Epilepsie waren überhaupt in der Vorstellung der Alten ziemlich gleich, beide waren θεῖαι νόσοι. Hippokrates erklärt Grund und Äußerung beider fast gleich. Die Epileptischen und Wahnsinnigen sind, solange antike Auffassung dauert, Gottgeschlagene; sie werden zu 'Besessenen' δαιμονιόπληκτοι u. ä. (so im N. T. und weiterhin), als die alten Götter sich in böse Geister verwandeln. Die Schilderung des Schlafs bei

[1] v. Wilamowitz, Herakles I p. 352.

[2] Es gibt auch hierzulande solche Steine, merkwürdige Felsblöcke, von denen sich das Volk von alters eine Geschichte erzählt: der Riese hat nach jenem damit geworfen, als usw. So mag auch das Volk in Theben sich von irgendeinem auffallenden Felsstück, als im übrigen die Sage vorhanden war, erzählt haben: das hat Athene nach dem Herakles geworfen, als er seine Kinder erschlagen hatte. Einen auch auf Herakles von dem Riesen Alkyoneus geschleuderten Stein zeigte man auf dem Isthmos (schol. Pind. Isthm. IV 25).

Digitized by Microsoft®

Euripides mag sich auch in Einzelheiten nach Erfahrungen und Vor-
31 stellungen jener Art gerichtet haben — es ist recht eigentlich die ἱερὰ, θεία νόcoc — die Göttin sendet ihre Botin Λύccα. Das Röcheln (cf. Her. v. 1058 und 1092) ist ein Charakteristikum dieses Schlafs und die daraus Erwachenden pflegen nicht zu wissen, was sie getan noch wo sie sind. Man muß mit den Versen 867ff.

ἦν ἰδοὺ καὶ δὴ τινάccει κρᾶτα βαλβίδων ἄπο
καὶ διαστρόφους ἑλίccει cῖγα γοργωποὺc κόρας,
ἀμπνοὰc δ' οὐ cωφρονίζει, ταῦροc ὣc ἐc ἐμβολήν,
δεινὰ μυκᾶται δὲ Κῆρας ἀνακαλῶν τὰc Ταρτάρου

die Beschreibung in dem Büchlein des Hippokrates[1] περὶ ἱερῆc νούcου vergleichen z. B. c. VI: ἄφωνός τε γίνεται καὶ πνίγεται καὶ ἀφρὸc ἐκ τοῦ cτόματος ἐκρέει καὶ οἱ ὀδόντες cυνήρκαcι καὶ αἱ χεῖρες cυcπῶνται καὶ τὰ ὄμματα διαστρέφονται καὶ οὐδὲν φρονέουcιν. c. IV κὴν βληχῶνται κὴν δεξιὰ cπῶνται —, ἢν δὲ ὀξύτερον καὶ εὐτονώτερον φθέγγηται — ἢν δὲ ἀφρὸν ἐκ τοῦ cτόματος ἀφίῃ καὶ τοῖcι ποcὶ λακτίζῃ (vgl. ποδῶν cκιρτήματα Her. 836). Später sprechen die Mediziner ausdrücklich von der Epilepsie des Herakles und von dem heilenden Schlafe, und die Komiker machen ihre Witze darüber. Sie wollen den ehrwürdigen Heros mit Klystieren heilen.[2]

Auch die Kunst hat den Wahnsinnigen dargestellt: das späte unteritalische Vasenbild des Asteas könnte nach einer späteren Tragödie gemacht sein; mit der des Euripides hat es im einzelnen nichts zu tun.[3] Daß auch Maler an dem rasenden Helden ähnliche Züge der heiligen Krankheit dargestellt haben, wie wir sie erwähnt, kann die Schilderung zeigen, die Philostratos[4] von einem Gemälde des Ἡρακλῆc μαινόμενοc gibt: αὐτῷ (dem Herakles) αἴcθηcιc μὲν αὐτῶν οὐδεμία, ἀναρριπτεῖ δὲ τοὺc προcιόντας καὶ cυμπατεῖ, πολὺ μὲν τοῦ ἀφροῦ διεκπτύων, μειδιῶν δὲ βλοcυρὸν καὶ ξένον καὶ τοῖc ὀφθαλμοῖc ἀτενίζων εἰc αὐτά, ἃ ὁρᾷ,
32 τὴν δὲ τοῦ βλέμματοc ἔννοιαν ἀπάγων εἰc ἃ ἐξηπάτηται. βρυχᾶται δὲ

---

[1] Die ungemein lehrreiche Schrift, durch die ein freier wissenschaftlicher Zug hindurchgeht gegen allen Aberglauben (man soll heilen ἄνευ καθαρμῶν καὶ μαγευμάτων καὶ πάcης ἄλλης βαναυcίης τοιαύτης ist der Schluß, vorher z. B. ἀλλὰ πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα) gehört doch jedenfalls zu den ältesten des hippokratischen Corpus.

[2] Von Epicharm gab es auch einen Ἡρακλῆc παραφόροc.

[3] Μανία, Ἀλκμήνη, Ἰόλαοc sind Zuschauer. Man könnte fast versucht sein, hinter dem Bilde die ältere Form der Kindermordgeschichte zu suchen. Theseus trat ja bei Euripides nur an Iolaos' Stelle. Die ganze Komposition des Bildes ist aber sehr töricht.

[4] εἰκόνεc II 23.

Digitized by Microsoft®

ἡ φάρυγξ κτλ. Daß auch der Schlafende nach dem Rasen dargestellt wäre, kann ich nicht entdecken; wie Nearchus 'Herculem tristem insaniae paenitentia'[1] gemalt hat, kann man nicht wissen.[2]

Wir brauchen auch nicht weiter abzuschweifen. Worauf ich hinaus wollte, ist klar: der Schlaf ist ein alter Bestandteil des πάθος des Herakles in Sage und Vorstellung, wie er zur ἱερὰ νόσος gehört, die im Altertum sehr verbreitet war, die jeder kannte. So wurde aus Sage, Volksvorstellung und Erfahrung die Schlafszene im Herakles, da ist sie sozusagen organisch. Ist es ebenso mit der Schlafszene in den Trachinierinnen? O nein, da ist es ganz anders. Was sollte der Todwunde sich nach Trachis tragen lassen? Um Deianira zu strafen – der Sterbende! Und wenn er denn auf die Szene sollte, ohne daß der Schauplatz geändert wurde, kann der von den Flammen des unheilvollen Gewandes zerfressene Leib, kann der Gewaltige, der in maßlosem Schmerz und in unbändiger Wut sich gegen den Tod auflehnt, kann er schlafen? Sophokleische Kunst hat es bewirkt, daß wir die Unwahrscheinlichkeiten nicht sehr stark fühlen – aber in der Sage war natürlich nichts davon. Es liegt auf der Hand: hier ist die Nachahmung. Wie, wenn Sophokles überhaupt dieses wehevolle Finale seinem Stück anhing, um mit der wirksamen Schlafszene, der Steigerung von leisem Schlaf zu donnerndem Wutgeheul denselben Beifall zu ernten, den Euripides kurz vorher mit der Szene seines Herakles geerntet hatte? Die Schlafszene der Trachinierinnen ist dramatisch und musikalisch eine Nachbildung der Schlafszene des Herakles gewesen: das kann gar nicht bezweifelt werden.

Wir mögen uns denken, welchen Beifall die entzückten Athener diesen Szenen im Dionysostheater gespendet haben, wenn wir sehen, daß dasselbe Effektmittel des dramatischen Repertoirs nach einer Reihe von Jahren wieder auf die Bühne gebracht wird.

Auch Philoktet schläft auf der Bühne – und auch da hat nicht allein die Ökonomie des Dramas, das auch dadurch eine bedeutsame Ähnlichkeit mit den Trachinierinnen hat, daß der körperliche Schmerz 33
des Helden zur Darstellung gebracht wird, sie hat nicht allein die Schlafszene veranlaßt – mag diese auch mit dazu da sein, die redliche Gesinnung des Neoptolemos zum Durchbruch zu bringen. Vers 822 beginnt's:

---

[1] Plin. n. h. 35, 142.

[2] Es gibt allerlei Darstellungen eines schlafenden oder ruhenden Herakles – aber das gehört, soviel ich sehe, alles in einen viel heiterern Zusammenhang und geht auf Satyrspiel und Komödie zurück.

Digitized by Microsoft®

τὸν ἄνδρ' ἔοικεν ὕπνος οὐ μακροῦ χρόνου
ἕξειν· κάρα γὰρ ὑπτιάζεται τόδε.
ἱδρώς γε τοίνυν πᾶν καταστάζει δέμας —

Ein leises Schlummerlied erklingt über dem Schlafenden (827 f.)

Ὕπν' ὀδύνας ἀδαής, Ὕπνε δ' ἀλγέων
εὐαὴς ἡμῖν ἔλθοις,
εὐαίων, εὐαίων, ὦναξ —

dann erregt, halblaut die Mahnung an Neoptolemos, mit dem Bogen den Schlafenden im Stiche zu lassen. In feierlich heroischem Maße mit lauter, fester Stimme weist der Jüngling die Versuchung ab. Der Chor mahnt ihn ängstlich leise zu reden

βαιάν μοι, βαιάν, ὦ τέκνον,
πέμπε λόγων φάμαν·
ὡς πάντων ἐν νόσῳ εὐδρακὴς
ὕπνος ἄυπνος λεύσσειν –

Dann aber ermuntert ihn der Chor in leichtem, frischem Ton: 'der günstige Fahrwind ist da, es säuseln die Winde, geschwinde, geschwinde!' – in leichten Daktylen und Trochäen wiegt sich die Strophe. Nun mahnt Neoptolemos – denn Philoktet regt sich (865 f.)

σιγᾶν κελεύω μηδ' ἀφεστάναι φρενῶν,
κινεῖ γὰρ ἀνὴρ ὄμμα κἀνάγει κάρα.

Der Leidende erwacht:

ὦ φέγγος ὕπνου διάδοχον τό τ' ἐλπίδων
ἄπιστον οἰκούρημα τῶνδε τῶν ξένων.

Er ist gerührt über das treue Ausharren des jungen Freundes. Weiter geht dann die Steigerung vom Erwachen bis zu dem Schrecken und Jammer des Philoktet, als er hört, welcher Trug ihn umgibt.

Was jenen andern in dieser Szene ähnlich ist, was nicht, brauche ich nicht zu sagen — daß es dasselbe dramatische Kunststück ist, sieht jeder. Das war 409 (Ol. 92, 3). Und siehe da, an den folgenden Dionysien (408. Ol. 92, 4) bietet Euripides seine ganze Kunst auf, die vorjährige Leistung seines großen Nebenbuhlers und alle die ähnlichen frühern durch eine neue Schlafszene zu übertreffen. Als das neue Stück beginnt, liegt Orestes schlafend auf einem Lager auf der Bühne,
34 seiner wartet die sorgsame Schwester. Nach dem Prolog, den sie spricht, und einem Dialog, den sie mit Helena hat, mahnt sie den Chor (Orest. 136 f.):

Digitized by Microsoft®

ὦ φίλταται γυναῖκες, ἡσύχῳ ποδὶ
χωρεῖτε, μὴ ψοφεῖτε μηδ' ἔστω κτύπος.
φιλία γὰρ ἡ σὴ πρευμενὴς μέν, ἀλλ' ἐμοὶ
τόνδ' ἐξεγεῖραι συμφορὰ γενήσεται.

Der Chor stimmt zu

σῖγα, σῖγα, λεπτὸν ἴχνος ἀρβύλης
τίθετε, μὴ κτυπεῖτε —

und Elektra:

ἀποπρὸ βᾶτ' ἐκεῖσ', ἀποπρό μοι κοίτας.

Sie ermahnt leise zu singen und der Chor:

ἴδ', ἀτρεμαῖον ὡς ὑπόροφον φέρω
βοάν.

Elektra:

— πρόσιθ' ἀτρέμας, ἀτρέμας ἴθι

und so fort. Wie steht's mit ihm? fragt der Chor.

ἔτι μὲν ἐμπνέει, βραχὺ δὲ ἀναστένει.

τί φῄς, ὦ τάλας; fragen lauter die Ängstlichen.

ὀλεῖς, εἰ βλέφαρα κινήσεις
ὕπνου γλυκυτάταν φερομένῳ χάριν.

Beide klagen — da regt sich Orest (v. 166).

ὁρᾷς; ἐν πέπλοισι κινεῖ δέμας.
σὺ γάρ νιν, ὦ τάλαινα
θωΰξας' ἔβαλες ἐξ ὕπνου

wirft Elektra dem Chor vor. 'Willst du nicht fortgehen und vom Gesang ablassen?' — 'Er schläft ja fest.' Und nun das herrliche Gebet der Elektra an die Nacht (v. 174ff.): 'hehre, heilige Nacht, die du Schlaf spendest den vielgeplagten Sterblichen, aus der Tiefe steig auf, komm, komm, senke den Flügel über Agamemnons Haus. Denn unter Schmerzen und Leiden schwinden wir hin und vergehn wir — κτύπον ἠγάγετ' bricht sie ab.

οὐχὶ σῖγα, σῖγα φυλασσομένα
στόματος ἀνακέλαδον ἀπὸ λέχεος ἥ-
συχον ὕπνου χάριν παρέξεις, φίλα;

sie klagen weiter, sie ängstigen sich — wird er sterben? — er erwacht (211):

ὦ φίλον ὕπνου θέλγητρον, ἐπίκουρον νόσου
ὡς ἡδύ μοι προσῆλθες ἐν δέοντί γε —[1]

[1] Dazu muß man noch besonders beachten Philokt. 867: ὦ φέγγος ὕπνου διάδοχον τό τ' ἐλπίδων ἄπιστον οἰκούρημα τῶνδε τῶν ξένων.

Digitized by Microsoft®

35 (215) πόθεν ποτ' ἦλθον δεῦρο; πῶς δ' ἀφικόμην;
ἀμνημονῶ γὰρ τῶν πρὶν ἀπολειφθεὶς φρενῶν.

Die Schwester hilft dann dem Bruder und unterstützt ihn wie in den Trachinierinnen der Sohn den Vater, im Philoktet Neoptolemos den Kranken: es ist immer dieselbe Gruppe. Hier im Orest steigert sich dann das Erwachen noch bis zum entsetzensvollen Schauen der Erinnyen (260f., 268ff.). Man darf auch die Ausdrücke wie ὄμμα σὸν ταράσσεται, ταχὺς δὲ μετέθου λύσσαν, ἄρτι σωφρονῶν (v. 253), die Bitte Orests (v. 219f.) ἐκ δ' ὄμορξον ἀθλίου στόματος ἀφρώδη πέλανον ὀμμάτων τ' ἐμῶν u. ä. nicht übersehen, um zu erkennen, daß auch hier die Vorstellungen, von denen die Rede war, eingewirkt haben. Die Orestszene ist in denselben Dochmien und 'enoplischen Dochmien' gedichtet wie die Heraklesszene: dieselbe oder noch viel mehr musikalische Kunst ist aufgewendet. Hauptsächlich hat der Dichter sich selber nachgeahmt, hier und da ist die Einwirkung des Philoktet zu erkennen, ein wenig auch die der Trachinierinnen.

Wir haben die klare Entwicklung eines dramatischen Kunstgriffs, eines Bühneneffekts vor Augen: wir tun einen Blick in die Praxis der großen alten Theatermeister und ihre, wenn man will, äußere dramatische Technik. Mag vielleicht zwischen Herakles-Trachinierinnen und Philoktet-Orest ein Zwischenglied gewesen sein, von dem wir nichts mehr wissen; das ist sicher: Euripides hat diese 'Schlafszene' und ihre Wirkung erfunden; Sophokles hat's in seiner Weise nachgemacht – er hat Musik und Rhythmen nicht so wechselvoll angewendet, wie der Vertreter der modernen Musik (mehr schon im Philoktet als in den Trachinierinnen), endlich hat Euripides noch einmal den Nachahmer und sich selbst überboten im Orest.

Und sie geht noch weiter, die Geschichte der Schlafszene. Wer kennt nicht den wahnsinnigen, schlafenden und genesenden Orest auf unserer Bühne? Wo hätte Goethe die Anregung zu dieser Szene her? Aus der taurischen Iphigenie des Euripides kann er sie nicht haben; da wird zwar ein Anfall des Orest erzählt

(282) ἔστη κάρα τε διετίναξ' ἄνω κάτω
κἀνεστέναξεν ὠλένας τρέμων ἄκρας,
μανίαις ἀλαίνων καὶ βοᾷ κυναγὸς ὥς –
(307) πίπτει δὲ μανίας πίτυλον[1] ὁ ξένος μεθείς,
36 στάζων ἀφρῷ γένειον –
(310) ἄτερος δὲ τοῖν ξένοιν
ἀφρόν τ' ἀπέψη

[1] Dasselbe Bild von derselben Sache Herakl. 1189: μαινομένῳ πιτύλῳ πλαγχθείς.

Digitized by Microsoft®

Stellen, die es lehrreich ist mit den berührten Schilderungen der Äußerung der θεία νόcoc zu vergleichen. Die Eumeniden hatte Goethe gelesen: da ist nichts von jenem Schlafe, der dem Furiengejagten erst 408 durch Euripides beschieden war. Wir wissen auch, daß Goethe den Hygin benutzt hat — da fand er auch kein Wort davon. In Glucks Oper 'Iphigenie in Tauris' ist eine Szene (II. Akt 3. Szene), die noch mehr an jene antike erinnert. Nach längeren Klagen 'schläft Orestes entkräftet ein' — 'Furien und Dämonen steigen empor und umringen den Schlafenden' und singen: 'bestraft des Frevlers Taten, vollstreckt der Götter Zorn' usw. Der Geist Klytämnestras erscheint — die Angst des Erwachten steigert sich bis zum höchsten Entsetzen — der Musik der Stelle bei Gluck[1] mag in gewissem Sinne die antike ähnlich gewesen sein. Der Text ist von einem gewissen Guillard (1758—1814). Die Oper erschien 1779 — in demselben Jahre, in dem Goethe die Iphigenie dichtete —, also daraus konnte er auch nichts nehmen. Jener Guillard ist einer Iphigénie en Tauride eines Claude Guymond de la Touche (1719—1760) gefolgt, die lange in großer Gunst gestanden hat, aber, soviel ich finde, nicht mehr vorhanden ist. Darin wird also jene Szene ähnlich gewesen sein, und Guymond wird sie direkt oder indirekt nach Euripides' Orest gemacht haben.[2] Goethe hätte also das Stück des Guymond gekannt. Oder hatte er den Orest des Euripides gelesen?[3]

---

[1] In einer Einleitung in die Oper von Mendel lese ich: 'soll in dem erschütternden Charaktergemälde dieser Figur (Orest) auf einzelnes noch besonders aufmerksam gemacht werden, so ist es der Monolog (II. Akt 3. Sz.), die entsetzliche Furienszene (II. Akt 4. Sz.), und der Dialog mit Iphig. (5. Sz.), die als das Ergreifendste in allen Einzelheiten, bis auf den Akzent des Wortes herab, zu nennen sind, was die musikalische Feder je niedergeschrieben hat.'

[2] Racine hat bloß den Plan zum 1. Akt einer Iphigénie en Tauride hinterlassen.

[3] Das ist mir eigentlich wahrscheinlicher. Goethe hat mehr Griechen gelesen als man glaubt. So fand ich neulich zufällig, daß im 'Triumph der Empfindsamkeit' II. Akt (gegen Schluß), was Merkulo singt:

Du gedrechselte Laterne
Überleuchtest alle Sterne,
Und an deiner kühlen Schnuppe
Trägst du der Sonne mildesten Glanz

übersetzt ist nach Aristophanes Ekklesiaz. v. 1ff.:

ὦ λαμπρὸν ὄμμα τοῦ τροχηλάτου λύχνου
κάλλιστ' ἐν εὐσκόποισιν ἐξηρτημένον,
γονάς τε γὰρ σὰς καὶ τύχας δηλώσομεν.
τροχῷ γὰρ ἐλαθεὶς κεραμικῆς ῥύμης ἄπο
μυκτῆρι λαμπρὰς ἡλίου τιμὰς ἔχεις.

Die übersetzten Verse sind aus derselben Zeit, da Goethe die Vögel dichtete

37

Digitized by Microsoft®

37 Aber ich will mich nicht in Dinge verlieren, die uns jetzt nichts angehen; zurück zur Sache! Denn ich möchte nicht dies kleine Kapitel aus der Bühnengeschichte abschließen, ohne das äußere Hauptresultat, auf das ich im Anfang gleich hinaussteuerte, gehörig auszunutzen. Ich möchte gern die Untersuchung über das Verhältnis von Herakles und Trachinierinnen, soweit ich kann, abschließen. Denn nachdem es bewiesen, daß Sophokles dem Euripides gefolgt ist, sehen wir noch viel mehr; jetzt bedeuten jene zu Anfang aufgeführten Stellen auch mehr. Aber wir brauchen gar nicht hier und da die Worte zusammenzutragen. Lesen wir nur in den Trachinierinnen weiter, wo wir vorhin aufhörten, also die größere Rede des Herakles: wir werden fortwährend an Stellen des euripideischen Herakles erinnert: 1058 γηγενὴς στρατὸς γιγάντων erinnert an Her. 178 τοῖσι γῆς βλαστήμασι γίγασι.[1] 1061 γαῖαν καθαίρων und dazu noch aus der vorhergehenden Szene 1009 πόθεν ἔστ', ὦ πάντων Ἑλλάνων ἀδικώτατοι ἄνερες, οὓς δὴ πολλὰ μὲν ἐν πόντῳ κατά τε δρία πάντα καθαίρων ὠλεκόμαν ὁ τάλας, καὶ νῦν ἐπὶ τῷδε νοσοῦντι οὐ πῦρ, οὐκ ἔγχος τις ὀνήσιμον οὐκ ἐπιτρέψει; vergleiche man mit Her. 222f.

οὐδ' Ἑλλάδ' ἥνες' – κακίστην λαμβάνων ἐς παῖδ' ἐμὸν
ἣν χρῆν νεοσσοῖς τοῖσδε πῦρ λόγχας ὅπλα
φέρουσαν ἐλθεῖν, ποντίων καθαρμάτων
χέρσου τ' ἀμοιβάς, ὧν ἐμόχθησεν πατήρ.

Es ist dieselbe Vorstellung, teilweise dieselben Worte von dem, der
38 die Erde von Ungeheuern gereinigt, dem Wohltäter, gegen den Griechenland undankbar ist, hier weil es den verlassenen Kindern, dort weil es dem Todwunden nicht Hilfe bringt – πῦρ und ὅπλα. Weiter:

(1071) – ὅστις ὥστε παρθένος
βέβρυχα κλαίων· καὶ τόδ' οὐδ' ἄν εἷς ποτε
τόνδ' ἄνδρα φαίη πρόσθ' ἰδεῖν δεδρακότα,
ἀλλ' ἀστένακτος αἰὲν εἰπόμην κακοῖς.
νῦν δ' ἐκ τοιούτου θῆλυς ηὕρημαι τάλας.

Wenn man vergleicht Her. 1354

---

und sich für die attische Komödie interessierte. Der Triumph der Empf. ist 1778 Jan. aufgeführt, 1780 Sommer sind die Vögel geschrieben. Ich weiß nicht, ob jenes schon erkannt ist, bekannt ist's gewiß nicht. Und wenn's auch eigentlich nicht hierher gehört, so interessiert so etwas uns Philologen doch nicht am wenigsten.

[1] Auf diese und eine Anzahl der folgenden Stellen hat mich mein Freund Dr. Carl Hosius aufmerksam gemacht.

Digitized by Microsoft®

(πόνων) ὧν οὔτ' ἀπεῖπον οὐδὲν οὔτ' ἀπ' ὀμμάτων
ἔσταξα πηγὰς οὐδ' ἂν ψόμην ποτέ
εἰς τοῦθ' ἱκέσθαι δάκρυ' ἀπ' ὀμμάτων βαλεῖν
(1412) εἴ σ' ὄψεταί τις θῆλυν ὄντ' οὐκ αἰνέσει,

so erkennt man, daß es dasselbe wirkungsvolle Motiv ist, den einst so gewaltigen Helden, der nie gedacht, daß es so weit mit ihm kommen würde, Tränen vergießen zu lassen wie ein Weib. Nun werden wir mit anderm Gefühl bei dem

διφυῆ τ' ἄμικτον ἱπποβάμονα στρατὸν
θηρῶν ὑβριστὴν ἄνομον ὑπέροχον βίαν (1095 f.)

an das τετρασκελὲς ὕβρισμα Κενταύρων γένος (Her. 181) denken und wir werden ein Gleiches meinen, wenn wir zu dem Folgenden

τόν θ' ὑπὸ χθονὸς
Ἄιδου τρίκρανον σκύλακ'
ἀπρόσμαχον τέρας (1097 f.)

die Verse des Herakles (1277 u. 611) halten:

Ἄιδου πυλωρὸν κύνα τρίκρανον — θῆρα τρίκρανον.[1]

Wir werden vielleicht auch den Anstoß zu Wendungen wie dies ἀπρόσμαχον und das ἅπλατον θρέμμα κἀπροσήγορον, das 1093 von dem Löwen gesagt wird, finden in dem ἅπλατον des Her. 369, wenn wir die dort folgenden Verse

τόν τε χρυσέων
δράκοντα μήλων φύλακ' ἐπ' ἐσχάτοις τόποις

zu Her. 395 ff. stellen: — χρύσεον πετάλων
ἀπὸ μηλοφόρων χερὶ καρπὸν ἀμέρξων,
δράκοντα πυρσόνωτον, ὅς σφ' ἅπλατον ἀμφ-
ελικτὸς ἕλικ' ἐφρούρει κτανών.

Nun lesen wir auch gerade hier das ἄλλων τε μόχθων μυρίων ἐγευ- 39
σάμην (1101) und gleich darauf die Klage des Chors (1112)

ὦ τλῆμον Ἑλλάς, πένθος οἷον εἰσορῶ
ἔξουσαν ἀνδρὸς τοῦδέ γ' εἰ σφαλήσεται

vgl. Her. 875 ἀποκείρεται σὸν ἄνθος πόλεος — ἃ τὸν εὐεργέταν ἀποβαλεῖς und 137 Ἑλλάς, ὦ ξυμμάχους οἵους οἵους ὀλέσασα τούσδ' ἀποστερήσῃ. Ich wiederhole, daß ich auf jede einzelne Stelle gar kein Gewicht lege, daß ich den Einfluß des Herakles in jeder einzelnen Stelle mir abstreiten lasse, wie ich ihn ja selbst im einzelnen abstreiten

[1] Das Wort τρίκρανος kommt in dieser Form, wie es scheint, nur noch vor CIGr 4121, wo es gar nicht ganz sicher ist. Aber ἀμφίκρανος und andere Komposita gibt's ja noch.

Digitized by Microsoft®

wollte – so läßt sich ja bei manchem des Angeführten das Triftigste einwenden: γηγενέων ἀνδρῶν – γιγάντων heißt es schon in der Batrachomyomachie (v. 7)[1], wo es natürlich nach stehender alter Formel gesagt ist, und es ist ja uralte Vorstellung. Die Auffassung des Herakles, der Sand und Meer gefegt von Ungetümen, steht mit ganz ähnlichen Worten schon bei Pindar (Nem. 1, 62) ὅccουc μὲν ἐν χέρcῳ κτανών, ὅccουc δὲ πόντῳ θῆρας ἁιδροδίκας, hat doch auch Sophokles in der Anführung der Kämpfe zwar nur solche, welche auch Euripides ausgewählt hatte[2] – außer dem erymantischen Eber (Tr. 1092), den Euripides nicht hat –, aber es könnte doch alle Ähnlichkeit beider nur daher kommen, daß beide aus den vorhandenen Gedanken und Formen der Heraklesdichtung schöpften. Das würde ich alles gern zugeben und gebe es für manches zu: aber wenn von der Schlafszene an so vieles, die ganze Szenerie, Reden des Heros, die Hereinziehung seiner Taten in so ähnlichen Wendungen, wenn so vieles des verschiedensten Inhalts in Wort und Auffassung übereinstimmt – und wenn wir bewiesen haben, daß die Trachinierinnen nach dem Herakles und ohne Zweifel bald danach aufgeführt sind – dann hört doch wahrhaftig der Zufall auf. Es ist auch kein Zufall, daß gerade in diesem Teil des Stückes die Übereinstimmungen, eine hinter der andern, zu finden sind, während in der eigentlichen Deianiratragödie fast nichts zu finden ist. v. 177 schon wird Herakles πάντων ἄριcτος φώς genannt wie Her. 150[3], das οἰκούρια, von dem die Rede war, steht Tr. 542; man könnte auch zwischen dem Gedanken von Tr. 114f.:

ἀλλ' ἐπὶ πῆμα καὶ χαρὰν
πᾶcι κυκλοῦcιν αἰὲν ἀρ-
κτου cτροφάδες κέλευθοι

und Her. 101f.:

κάμνουcι γάρ τοι καὶ βροτοῖc αἱ cυμφοραὶ
καὶ πνεύματ' ἀνέμων οὐκ ἀεὶ ῥώμην ἔχει
οἵ τ' εὐτυχοῦντες διὰ τέλουc οὐκ εὐτυχεῖc –

eine gewisse Verwandtschaft finden und man wird weniger fehlgehen, wenn man Tr. 919[4] (δακρύων θερμὰ νάματα) den Gebrauch von νάματα[5]

[1] Auch später in den Phoenissen, in Arist. Aves und sonst heißen die Giganten so.

[2] v. Wilamowitz, Herakles II p. 121 über die Taten, die Euripides auswählt

[3] In dem Eöen stand schon τέκνον ἄριcτον Ζεὺc ἐτέκνωcε von Herakles. ἀνδρῶν ἄριcτος heißt er auch im Ἡρακλῆc γαμῶν des Archippos Kock I p. 680 no. 8.

[4] Auch diese und die vorhergehenden Stellen notiert mir Hosius.

[5] Über νᾶμα v. Wilamowitz a. a. O. II 166.

Digitized by Microsoft®

bei Tränen, der sonst, soviel ich sehe, nie vorkommt, auf Her. 625 νάματ' ὀσίων zurückführt.[1] Aber das ist nicht viel, vielleicht nichts. Was sind diese gegen jene Anklänge! Es ist also ausgemacht: die Heraklesdichtung des Euripides, die bei den Athenern begeisterten Beifall gefunden, hat den älteren Dichter, der, um zeitgemäß zu dramatisieren und zu komponieren, immer mehr von dem jüngern annahm, angeregt, den Herakles auch auf die Bühne zu bringen, ihn am Schluß seiner Deianiratragödie so auf die Bühne zu bringen, wie Euripides zum Entzücken der Schauer und Hörer es getan hatte. Die ganze Auffassung und Darstellung des Helden als tragischer Figur hat er im Ganzen und vielem Einzelnen entlehnt. Man wird nicht mehr bezweifeln wollen, daß das Stück des Euripides zuerst den Herakles in ernstem Spiel auftreten ließ[2] und daß nichts natürlicher ist, als daß Sophokles 41
die Art, wie das zustande gebracht war, beibehalten mußte, und wie die Schlafszene zeigt, auch die neuen Effektmittel, mit denen Euripides das erste Auftreten des tragischen Herakles begleitet hatte, verwenden wollte.

Nun aber dürfen wir der Schlußfrage nicht aus dem Wege gehen: wann sind denn die Trachinierinnen aufgeführt? Nun, kurz nach dem Herakles; denn es ist doch von selbst einleuchtend, daß eine so starke Anlehnung nur kurz nach dem Stücke, das so starke Anregung gab, gedacht werden kann. Wann ist also der Herakles aufgeführt? 421 bis 415 setzt v. Wilamowitz an. Der γέρων ἀοιδὸς hat ihn gedichtet, nicht vor 424, und der ψόγος und ἔπαινος τοξότου paßt doch gewiß am besten nicht sehr lange nach Delion und Sphakteria. Die Auflösungen im Trimeter weisen ebendahin. Hartung hat seinerzeit allerlei be-

[1] Eine andere vielleicht nicht so ganz zufällige Übereinstimmung Tr. 1148 μάτην ἄκοιτιν — Her. 339 μάτην ὁμόγαμον. 17 μάτην πόσιν gehört in die spätere Partie. Solche Wendungen sind gerade auch echt sophokleisch, obwohl ich hier etwas ganz Ähnliches bei ihm nicht kenne.

[2] Man hat dagegen gesagt, daß doch Herakles im Antaios des Phrynichos vorgekommen sei und daß das doch eine ernste Tragödie gewesen sein könne. Wir wissen von dem Antaios nur, was im Schol. zu Ar. Fröschen 688 steht, ὁ τραγικὸς Φρύνιχος ἐν Ἀνταίῳ δράματι περὶ παλαισμάτων πολλὰ διεξῆλθεν — das wird ein Entzücken der turnkundigen Athener gewesen sein. Also der Ringkampf des Herakles und des Antaios wird dargestellt — diese Balgerei wird wohl in einem Satyrspiel gewesen sein, so gut wie der Antaios des Aristeas, von dem wir hören, ein Satyrspiel war. Und wenn wir wissen, daß Herakles in Satyrspiel und Komödie von alters mit die beliebteste Figur war, aber kein Wörtchen aufzutreiben ist von einem tragischen Herakles, und alles dafür spricht, daß der des Euripides der erste auf der tragischen Bühne war — so ist doch damit nichts widerlegt, daß er schon bei Phrynichos vorgekommen sei. Ich hoffe in Kürze das Satyrspiel im Zusammenhang zu behandeln, wodurch wohl auch auf diese Dinge noch deutlicheres Licht fällt ⟨Pulcinella S. 64ff.⟩.

Digitized by Microsoft®

ziehen wollen auf die von Theben verbannte demokratische Partei, deren Haupt ein gewisser Ptoiodoros war, und auf die gewalttätigen Aristokraten, die in Theben am Ruder waren. Mit Hilfe Athens hatten die Demokraten wieder zur Herrschaft kommen wollen, aber der Anschlag klappte nicht, Hippokrates und Demosthenes verfehlten den Anschluß, mit Delion war es vorbei. Wir wissen von diesen Dingen aus Thukydides IV 26f.; aber es kann doch auch nach Delion allerlei dergleichen noch gespielt haben, und mit Theben ist doch um die Zeit des Nikiasfriedens und bald nachher auch manches im Werke gewesen.[1] Die Verse im Her. 588—92 reden von den bettelhaften Oligarchen, die an der στάσις schuld seien, διώλεσαν πόλιν und sich bereichert haben. Sie gehören zu den Versen, die so sehr aus dem Zusammenhang fallen, daß sie eine beabsichtigte Anspielung enthalten müssen, die wir in diesem Falle nicht mehr recht fassen können. Aber gewiß dürfen wir die Verse nicht für unecht erklären.[2] Und ob nicht für die Athener in der Figur des Lykos mehr Beziehungen steckten als für uns? 'Ein naives Publikum wird an dieser Figur und ihrer Bestrafung
42 seine Freude haben, damit hat aber Euripides nur für das Parterre, z. T. nur für die Gallerie gearbeitet' sagt v. Wilamowitz.[3] Ob da nicht bestimmte politische Beziehungen und Personen dahintersteckten? Und es ist schwer, die Worte des Theseus, als er zu Hilfe herbeigeeilt ist, und überhaupt die Einladung des Herakles nach Athen ohne politische Nebenbedeutung zu fassen. Das ist ja nun freilich das alte ἐγκώμιον Ἀθηνῶν, das allen Bedrängten und Unglücklichen selbstlos, edelmütig zu Hilfe kommt. Der Herakles steht denn auch den Supplices sehr nahe[4], und ich kann es nicht empfinden, daß zwischen Supplices und Herakles die Lebenserfahrungen liegen sollen und die Verbitterung des Euripides eingetreten sei, die seine späteren Stücke und so sehr die troische Tetralogie charakterisieren — auch im Herakles nimmt er noch regen Teil an der Politik. Ich bilde mir gewiß nicht ein, die Ausführungen v. Wilamowitz, die ich bewundere, korrigieren zu können: aber ich habe die subjektive Anschauung, daß der Herakles 422 oder 421 aufgeführt ist. Ich halte es für gar nicht unwahrscheinlich, daß Herakles, Hiketiden, Erechtheus zusammen gegeben wurden: Theseus, der den Herakles aus Theben nach Athen führt, daß er dort ganz ge-

[1] Thuk. V 32 u. sonst. [2] wie v. Wilamowitz II 160 tut. [3] I 360.

[4] Daß sie 421 aufgeführt sind, ist wohl sicher. v. Wilamowitz I 349 Anm. F. Giles meint in der Classical Review IV 95f., in der Rede des Adrastos 857ff. trete das Bestreben hervor, die Partei des Nikias zu verherrlichen. Das ist sehr wahrscheinlich.

Digitized by Microsoft®

nese, Theseus, der die Leichen der Argiver von den gottlosen Thebanern einfordert, wie die Athener nach der Schlacht von Delion es getan, am Schluß aus Göttermund die Mahnung an Athen und Argos sich zu verbünden — in beiden Stücken ganz dieselbe Animosität gegen Theben[1] —; Erechtheus, der den feindlichen Einfall siegreich zurückweist, seines Kindes Blut hochherzig fürs Vaterland hingibt — und darin das herrliche Friedenslied, das man in Athen auf allen Gassen sang[2] — drei Stücke, ein großes ἐγκώμιον Ἀθηνῶν: im Jahre des Nikiasfriedens.

Die Trachinierinnen sind also ein, zwei, drei Jahre danach aufgeführt, und es mag denn auch kein Zufall sein, daß ein Vers (416) 43
λέγ' εἴ τι χρήζεις· καὶ γὰρ οὐ σιγηλὸς εἶ bis auf ein Wort (dort βούλει für χρήζεις) mit einem Supplicesverse (567) gleich ist. Wenn sie 419 aufgeführt sind, könnte man sich ausmalen, daß die Athener, als sie hörten, die 'Weiber von Trachis' würden gegeben, mit ganz besonderem Interesse ins Theater strömten: denn im letzten Winter war eine noch nicht lange an Stelle des alten Trachis gegründete Stadt Heraklea in Trachis das Tagesgespräch gewesen, sie hatte mit thessalischen Stämmen fortwährend im Kriege gelegen, und gerade im Frühjahr 419 war sie im Mittelpunkt des Interesses — die Böoter hatten Heraklea eingenommen und befestigt μὴ Ἀθηναῖοι λάβωσι[3]: also die Athener hatten ihre Augen dahin gerichtet und würden sich auch damals besonders für die Sagen der Heraklesstadt interessiert haben. Doch das mag Phantasterei sein, die ich mich hüten will, weiter auszuführen. Wichtiger ist, daß auch die metrischen Beobachtungen die Trachinierinnen in dieselbe Zeit weisen: näher dem Philoktet und Oed. Col.[4] Die Auflösungen ergeben auch ungefähr ein solches Verhältnis.[5] Diese metrischen Dinge, in

[1] Die zuweilen nicht recht übereinstimmende Behandlung Thebens kann man nur verstehen, wenn man an die Parteien denkt, von denen ich eben sprach: die eine verhaßte, die in Theben herrscht und jetzt die thebanische Politik vertritt, die andere vertriebene, auf die man hofft.

[2] Plutarch. Nik. c. 9. [3] Thukyd. V 51 u. 52.

[4] Schmalfeld, Zeitschr. f. Gymn. XIII 1859 S. 383.

[5] z. B. Wolff hinter der Ausg. der Elektra 3. Aufl. p. 123. Abweichend sind genauere Zählungen meines Freundes Hosius, die mir seine Güte zur Verfügung stellt:

Ai. 77 = einmal in 13½ Versen, El. 50–22⅔
OR 85–14; OC 82–15½
Ant. 43–21¼; Trach. 60–16; Phil. 128–8½.

Auffallend wäre Aias und OR; genau weiß man ja auch gar nichts über die Zeit des OR. Durch Weglassen der Eigennamen und gewisser besonderer Arten von Auflösungen wird das Verhältnis ganz anders. Von den Auflösungen des Aias sind etwa 15 nur Eigennamen. Es ist eben aus Zahlen allein nichts zu

Digitized by Microsoft®

44 denen ja gewiß etwas von physischer Notwendigkeit liegt, können und sollen ja nur andere Momente unterstützen — das Fehlen der Parodos, die stichische Anwendung des Hexameters, die gebrochenen Anapäste, eine sehr starke Lizenz[1], die enoplischdochmischen Metren 879–95[2], alles das weist in späte, nicht späteste Zeit und kann bestätigen: kurz nach 420. Und wie deutlich gibt das ganze Stück den Einfluß euripideischer Kunst zu erkennen: ein erotisches Sujet, wie sie Euripides auf die Bühne gebracht, ein Prolog nach seiner Manier, auch eine Anklage des Zeus in seinem Stile, auch eine τροφός und ein, wie wir sahen, nach der Szene des Herakles ganz mechanisch, unvermittelt eingeführter πρέcβυc — Gestalten, die das euripideische Drama geschaffen.[3]

Man wird mir nun erlassen, mit all den andern Ansichten, die das Stück fast durch die ganze Arena der Lebenszeit des Dichters gejagt

---

schließen. Über die Verteilung des Trimeters unter mehrere Personen notiert mir Hosius dies:

	Verteilung an 2	an 3	an 4 Personen
Aias	8	—	—
El.	27	1	—
OR	10	2	—
OC	47	1	(1)
Ant.	—	—	—
Trach.	4	—	—
Phil.	27	3	1

Man sieht, was dergleichen hilft – denn in den Trachinierinnen sind die Anapäste zwischen mehrere Personen verteilt; das hat ein ganz anderes Gewicht und ist zum Teil unerhört, vgl. oben. Eine genaue Tabelle über einsilbigen Versschluß steht mir ebenfalls durch Hosius' Freundschaft zu Gebote. Ich setze nur die Schlußzahlen her (Enklitika sind mitgezählt):

Aias	64	mal.	Einmal in	16	Senaren.
El.	91	„	„ „	12 1/2	„
OR	121	„	„ „	10	„
OC	125	„	„ „	10 1/5	„
Ant.	58	„	„ „	15 4/5	„
Phil.	103	„	„ „	10 1/3	„
Trach.	74	„	„ „	13	„

Weitere Betrachtungen mag daran knüpfen, wer damit etwas ausrichten zu können meint. Uns genügt es hier zu sehen, daß auch diese Rechnungen unserer Beweisführung nichts in den Weg legen können.

[1] v. Wilamowitz, Anal. Eur. p. 196 u. 98.

[2] Vgl. v. Wilamowitz, Herakles I 352 über diese Verse.

[3] Ein ähnlicher πρέcβυc (oder παιδαγωγός) kommt in den erhaltenen Stücken vor in Eur. Medea, Ion, El., Phön., Iph. Aulid.; bei Soph. nur in der Elektra. Eine τροφός bei Eur. in Hippol. und Androm.; in den Trachin. τροφός und πρέcβυc.

Digitized by Microsoft®

haben, abzurechnen. Auch die Ansicht von Kalkmann[1] und Hense, daß die Chorverse des Hippolytos v. 545ff. bewiesen, daß die Trachinierinnen vorhergegangen sein müßten, hat nichts zu bedeuten[2]: es steht ja nichts da, als daß Herakles Oichalia zerstörte, um Iole zu gewinnen — nichts von Folgen und andern Verwicklungen: Οἰχαλίας ἅλωσις war ja da und wie viel Heraklesdichtung! In etwas anderm freilich ist eine Ähnlichkeit mit diesem Stück da: die Sterbeszene des Hippolytos ist recht ähnlich der des sophokleischen Herakles, besonders auch die Todesklage beider, mehr im ganzen als im einzelnen. Im einzelnen[3] kann man etwa Hipp. 1387

εἴθε με κομίσειε τὸν δυσδαίμον' Ἄιδου
μέλαινα νυκτερός τ' ἀνάγκα

und Trach. 1040 vergleichen — ὦ γλυκὺς Ἄιδας —

εὔνασον εὔνασον ὠκυτέρᾳ μόρῳ
τὸν μέλεον φθίσας (vgl. Hipp. 1376 κατά τ' εὐνᾶσαι τὸν ἐμὸν βίον)

und dann ist es dieselbe Gruppe, die wir kennen: der Vater Theseus unterstützt den sterbenden Sohn (1445), steht sorgend neben ihm. Es gehört der Hippolytos in die Reihe der Stücke, die den körperlichen Schmerz auf die Bühne brachten, freilich noch lange nicht so drastisch so naturalistisch wie in den Trachinierinnen und dem Philoktet. In diesen Zusammenhang muß auch die Schlußszene der Acharner gerückt werden, die 495 gedichtet ist: Lamachos wird verwundet auf die Bühne geführt, gerade wie Hippolytos, nachdem sein Unglück von einem Boten erzählt ist mit allerlei Parodie solcher Berichte in der Tragödie Und nun jammert Lamachos in schlotternden Dochmien — es ist ganz Parodie, freilich nicht auf Trachinierinnen oder Herakles — da fände nichts auch wer es suchte — wohl aber auf Hippolytos z. B. Ach. v. 1215

λάβεσθέ μου λάβεσθε τοῦ σκέλους παπαῖ
προσλάβεσθ' ὦ φίλοι

auf Hipp. 1359f.

δμῶες χροὸς ἑλκώδους ἅπτεσθε
χεροῖν usw.

Dikaiopolis verhöhnt noch die Worte auf seine Weise:

[1] Daß φίλτρα in beiden Stücken erwähnt werden, hilft doch hier nichts (Kalkmann, De Hipp. Eur. p. 9f.). Dergleichen uralte Dinge des Volkslebens braucht doch nicht erst ein Dichter im Theater sagen zu lassen, damit's ein anderer auch tun kann.

[2] Vgl. auch v. Wilamowitz, Hermes 18, 244 Anm. 7.

[3] Mehr stellt zusammen Kalkmann a. a. O. p. 9ff. Doch die Worte sind kaum ähnlich und die Gedanken kehren ähnlich so oft wieder.

Digitized by Microsoft®

ἐμοῦ δέ γε σφὼ τοῦ πέους ἄμφω μέσου
προσλάβεσθ' ὦ φίλαι

es ist eine Verhöhnung jener Gruppe, die wir in der Tragödie so oft wiederkehren sahen. Auch Ach. 1191 und Hipp. 1347 ff. sind sich
46 ähnlich und die Anrufung des Paian Ach. 1212 und 1373.[1] Aber das eigentliche Ziel des Hohns mag doch ein andres Stück gewesen sein, und man hatte gewiß schon mehr solche Szenen auf der tragischen Bühne gesehen.[2] Wir wissen, daß auch in den Niptren des Sophokles dergleichen vorkam, in denen der verwundete und sterbende Odysseus dargestellt war — an Telephos kann man auch denken — der Prometheus mag vielleicht das erste Stück in dieser Reihe gewesen sein. Sterbeszenen sind jedenfalls sehr alt auf der Bühne — es wäre ein noch viel interessanteres Stück Bühnengeschichte, die Entwicklung der Sterbeszenen in weiterm Umfange zu untersuchen. Wir wollen uns für diesmal begnügen, aus der Entwicklung der Schlafszenen auf der attischen Bühne einige Resultate gewonnen zu haben, und wenn wenigstens das Resultat, daß die Trachinierinnen nach dem Herakles gedichtet sind — zwischen 422 und 415, denn die nähern Datierungen will ich nicht für bewiesen ausgeben — unumstößlich feststeht, so habe ich diese Zeilen nicht umsonst geschrieben, wenn ich auch nur ein Pünktlein nachgetragen habe zu dem Buche, das uns neulich die Sage von dem alten Dorergott und die Dichtung des großen Atheners vermittelt hat.

Während ich dies schreibe, kann ich aufsehen zu der Kolossalstatue des farnesischen Herkules, die oben auf dem Wilhelmshöher Berge steht: das ist auch ein Stück Geschichte der Auffassung des alten Gottes — nach der Statue aus der späten Zeit, die nur den kraftprotzenden Athleten sah, ein Kupferbild auf ein eckiges Riesengebäu, in dem das Wasser für allerlei Wasserkunst gesammelt wird, hinaufgestellt in einer Zeit (1717), der die Antike nur ein ergötzliches Ornament für Lustgärten und Fürstenschlösser war — das Volk nannte den alten Helden den 'großen Christoffel'! Wir aber können heute wieder den Gewaltigen verstehn, der Schlafende ist ganz erweckt durch seinen deutschen Hypopheten, τήνελλα Καλλίνικε.

[1] Kalkmann hat diese Stelle schon notiert a. a. O. p. 10 Anm. 1.

[2] Bei Cic. Tusc. II 21 werden Stellen aus der Bearbeitung des Pacuvius angeführt. Da war auch der Gegensatz des einst Gewaltigen und jetzt Gebrochenen benutzt: nimis paene animo es molli, qui consuetus in armis aevom agere —. Von cap. 7 an bespricht Cicero mehrere solche Szenen. Ähnliches kam in der Epinausimache des Accius vor. Sie wird wohl auch nicht selbständig nach Homer, sondern nach dramatischen Vorbildern gemacht sein. Vgl. die Notiz von einem Eurypylos eines unbekannten Dichters bei Nauck fr. tr. gr.[2] p. 838. Auch bei Aristoteles cap. 23 wird ein Eurypylos erwähnt.

Digitized by Microsoft®

III

DE HYMNIS ORPHICIS

CAPITULA QUINQUE[1]

εἰ δ' Ὀρφέως μοι γλῶσσα καὶ μέλος παρῆν!
Eurip. Alc. 357.

EXORDIUM

Quae hierophanta Eleusinius olim in mysteriis sacerrimis cantauerit 1
nemo unquam non ignorabit. uix unquam ullus lapis in lucem prodibit uel ulla charta ubi legatur antiquae illius aetatis hymnus mysticus. quamquam nullus fuisse uidetur in Graecia deorum cultus neque publicus neque secretus cui carmina non adhiberentur, tamen hymni sacri graeci paene omnes sunt perditi; et qui in Alexandrinorum bibliotheca seruabantur precationum thensauri κατὰ πόλεις dispositarum[2] ne nobis perierint in aeternum uereor.

carminum uero in mysteriis usitatorum auctor paene diuinus antiquitus credebatur Orpheus uates Thracius. Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς ἡμῖν κατέδειξε, inquit Aeschylus Aristophaneus[3]. inde a sexto saeculo Orphicam quam dicunt theologiam Athenis floruisse ne dicam ortam esse satis constat. nec negandum est multum et in rebus Eleusiniis ualuisse poetae uenerandi sacra praecepta. quid quod Lycomidae Attici mysteria quaedam gentis propria agentes cantasse feruntur τοὺς Ὀρφέως ὕμνους[4]? an miraris quod posteriore aetate omnium fere cum Apolļinis tum Bacchi mysteriorum sollemnia aucta et celebrata esse permulti testantur scriptores iis uersibus quos paene omnes adscribebant celeberrimo sacrorum praeconi, filio deorum — quem Aristoteles nunquam re uera uixisse primus profiteri non dubitauit. omnium illorum uersuum nobis nil relictum est; diu, pro dolor, putredine consumptae sunt cανίδες illae, τὰς Ὀρφεία κατέγραψε γῆρυς (Eur. Alc. 968). itane uero? immo ex- 2
stant Ὀρφέως qui inscribuntur ὕμνοι. qui quin posterioribus uel adeo postremis antiquitatis adscribendi sint saeculis nemini iam licet dubitare, iis saeculis, quibus religionis graecae lucidissimus olim splendor in dies magis philosophorum inuentis obscurari aliarumque gentium mythis ma-

[1] ⟨Ad veniam legendi in universitate Philippina Marpurgensi a philosophorum ordine impetrandam scripsit A. D. Marpurgi Cattorum, impensis Elwerti bibliopolae academici, 1891.⟩

[2] cf. Gruppium, *culte und mythen* p. 547.

[3] ran. 1032. cf. Eurip. Rhes. 944. [4] Pausan. IX 30, 12.

Digitized by Microsoft®

culari coeptus erat. attamen summi sane pretii est inuestigare quid de horum hymnorum origine forma compositione iudicandum sit, quos si mysticae Graecorum poeseos genuinas esse reliquias demonstrari poterit, fortasse et priorum temporum nonnulla fragmenta indagare licebit, et cum postrema aetas paullo liberalius frustula quaedam reliquerit, lucem quandam adferre hymnorum mysticorum graecorum historiae.

I

DE 'BUBULCIS' ORPHICIS

3 Hymnorum Orphicorum libellus qui seruatur utrum deberetur ingenio poetae cuiusdam uel potius philosophi qui 'animi causa ut ostenderet quid Orpheus si uoluisset optimam precandi rationem tradere'[1] haec composuisset, an in cultu ac religione certorum hominum in usu fuisset ita ut has precum formulas re uera recitarent in sacris mystarum coetibus, ambigebant uiri docti usque ad hunc diem. etsi nonnulli uiri et ii doctissimi nuper sensere illam olim omnium sententiam qua hymnos ut legerentur fictos esse putabant minus ueram esse, nuperrime exstitit qui Stoicum quendam illa consarcinasse et quae Orphicam doctrinam saperent interpolata tantum esse non modo putauit sed etiam publicauit[2]. neque uero sensibus et coniectamentis indulgere licet ubi demonstrari potest. atque eo minus illis nouissimis studiis uenia concedenda est, quoniam iam ante hos duodecim annos Rudolfus Schoell, uir insignis, in satura philologa Hermanno Sauppio oblata paucis pagellis (p. 176sqq.) nouis titulis aduocatis etsi neque satis demonstrauit et explicauit neque amplius prosecutus est, tamen adumbrauit cur de imprecationum Orphicarum origine et usu uix iam dubitari posset. nolo autem inculpare neque rixari, sed ipse demonstrare.

in εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον hymnis praemissa, cuius in fine Hecatam aduocant, legitur (u. 9 sq.):

λιτομένοις κούρην τελεταῖς ὁσίῃσι παρεῖναι
βουκόλῳ[3] εὐμενέουσαν ἀεὶ κεχαρηότι θυμῷ,

atque in Curetum hymno (XXXI 6 sq.):

ἔλθοιτ' εὐμενέοντες ἐπ' εὐφήμοισι λόγοισι
βουκόλῳ εὐάντητοι ἀεὶ κεχαρηότι θυμῷ.

4 non iam ignoramus quid in his uersibus, qui certae formulae precatiuae

[1] haec erat Lobeckii sententia, Aglaoph. p. 395.

[2] Otto Kernius in Hermae uol. XXIV p. 498 sqq.

[3] [u. Buresch, Aus Lydien n. 8, 10 ἀρχιβούκολος [τῆς σπ]είρης. ⟨aus H. Useners Handexemplar.⟩]

Digitized by Microsoft®

speciem praebent, sit βουκόλος. an etiam nunc sunt qui putent eum qui hymnos finxerit se magis bubulcum quam poetam appellari ipsum uoluisse? etsi enim tituli non essent inuenti, iam Lucianus nos edocere potuit quid essent illi βουκόλοι. qui tradit[1] choros Bacchicos maxime agi *in Jonia et in Ponto* ibique adeo homines his rebus deditos esse, ut per totos dies contemplarentur Titanes et Satyros et βουκόλους. quorum partes agere saltando nobilissimum quemque. uides ministros ac cultores Bacchi dei summi, ἀξίου ταύρου quem antiquitus uocabant, fuisse βουκόλους eodem modo quo Corybantes (et Curetes) et Satyri deum custodivisse et coluisse, Titanes uero eum puerum misere lacerauisse ipsis Orphicorum effatis notissimis dicebantur. quas res illic saltantes agebant atque imitabantur. in illis autem ipsis regionibus, de quibus dicit Lucianus, inuenti sunt lapides, eiusdem rei testes sincerissumi. *Pergami* inuenerunt titulum[2], qui praebet haec uerba:

> οἱ βουκόλοι ἐτείμησαν Σωτῆρα Ἀρτεμίδωρον τὸν ἀρχιβουκόλον διὰ τοῦ εὐσεβῶς καὶ ἀξίως τοῦ καθηγεμόνος Διονύσου προϊστασθαι τῶν θείων μυστηρίων. εἰσὶν δὲ οἱ βουκόλοι — secuntur nomina — ὑμνοδιδάσκαλοι — σειλήνιοι — χορηγός.

in lapide qui *Apolloniae ad Pontum*[3] in lucem prodiit, non modo λικναφόρος, κισταφόρος, ἀρχιμύστης, ἀρχιβασσάρα memorantur, sed etiam βουκόλος. ad senatum et populum *Iliensium* rex Pergamenus dedit epistulam quam lapidi incidendam curarunt[4]: se iam antea donauisse commemorat τάς τε βοῦς καὶ τοὺς βουκόλους. quid igitur? suntne αἱ βόες uerae boues an potius eaedem ac βασσάραι? memineris, quaeso,

[1] περὶ ὀρχήσεως, in cap. 79: ἡ μέν γε Βακχικὴ ὄρχησις ἐν Ἰωνίᾳ μάλιστα καὶ ἐν Πόντῳ σπουδαζομένη καίτοι σατυρικὴ οὖσα οὕτω κεχείρωται τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἐκεῖ ὥστε κατὰ τὸν τεταγμένον ἕκαστοι καιρὸν ἁπάντων ἐπιλαθόμενοι τῶν ἄλλων καθῆνται δι' ἡμέρας Τιτᾶνας καὶ Κορύβαντας καὶ σατύρους καὶ βουκόλους ὁρῶντες. καὶ ὀρχοῦνταί γε ταῦτα οἱ εὐγενέστατοι καὶ πρωτεύοντες ἐν ἑκάστῃ τῶν πόλεων οὐχ ὅπως αἰδούμενοι ἀλλὰ καὶ μέγα φρονοῦντες ἐπὶ τῷ πράγματι μᾶλλον ἢπερ ἐπ' εὐγενείαις καὶ λειτουργίαις καὶ ἀξιώμασι προγονικοῖς. ⟨S. auch Nek. 148.⟩

[2] edidit C. Curtius in Herm. III 39. cf. Μουσεῖον καὶ βιβλιοθήκη τῆς εὐαγγελικῆς σχολῆς ἐν Σμύρνῃ 1875/76, p. 4, ubi idem lapis iterum publicatus est.

[3] CIGr 2052.

[4] CIGr 3604 . . . ος Ἰλιέ[ων] τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ χάριν, ἣν ἔχων διατελῶ ὑμῖν ἐν παντὶ καιρῷ περὶ τῆς πρὸς τὸ θεῖον εὐσεβείας καὶ μάλιστα πρὸς τὴν Ἀθηνᾶν ἐκ τῆς πρότερον γραφείσης ἐπιστολῆς πρὸς ὑμᾶς πέπεισμαι πᾶσι φανερὸν πεφυκέναι, καθ' ἣν τάς τε βοῦς καί τοὺς βουκόλους ἀνετί[θ]ειν. καὶ νῦν δὲ χώραν ἠγόρα[κα . . . agi de rebus sacris, non pecuariis uerba ipsa prae se ferunt. e quibus minume sequitur ut boues et bubulci donati sint in Mineruae usum. priore epistula rex de his bubulcis dixerat, sacerdotes uel ministras donauerat, nunc agrum emit ubi templum exstrueretur uel ubi mystae deos suos, inter quos Bacchus haud dubie putandus est summus, rite celebrarent.

Digitized by Microsoft®

Dianae ministras uocatas esse ἄρκτους, Bacchi et τράγους, postea mystas Mithrae, cui saepe ut solis deo leoninam attribuebant faciem, λέοντας et λεαίνας[1], nec inutile est comparare apud Ephesios eos adulescentes qui festo Neptuni die potum ministrarent ταύρους esse adpellatos[2]. sumas uero si coniectando pauxillum indulgeas feminas Eleas quae illud ἄξιε ταῦρε cantitabant implorantes Dionysum, ut ueniat τῷ βοέῳ ποδὶ θύων, iam nomine βοῶν fuisse ornatas. sed βουκόλων adscribenda sunt alia
6 testimonia: Polemo[3] narrauit de ἀρχιβουκόλῳ, qui *in Troade* habitauit, sed quod mirum est Apollinis sacerdos fuisse uidetur. an putandum est in illis regionibus cultus Bacchici tantam fuisse uim et auctoritatem, ut ad eius exemplar aliorum sacrorum instituta uel certe nomina quaedam constituerentur?[4] unus uero titulus graecus quem olim Cyriacus Anconitanus legit *Perinthi,* in urbe *ad Propontidem* sita, dignissimus est quem hic acrius examinemus. ediderunt eum uiri docti hoc modo[5]:

εὐτυχεῖτε. χρησμὸς Σιβύλλης.
ἐπὰν δ' ὁ Βάκχος εὐάσας πλης[θῆς]εται[ι],
τότε αἷμα καὶ πῦρ καὶ κόνις μιγήσεται.
Σπέλλιος Εὐήθις ἀρχιβουκόλος
Ἡρακλείδου Ἀλεξάνδρου ἀρχιμυστοῦντος.

quo minus iamborum sensum intelleges, eo lubentius ut puto mihi concedes ut paullo fusius de eis disseram, ac lux quaedam fortasse ad-

[1] cf. CIL VI 744 et quos Henzenus conuocauit testes. addas locum Porphyrii de abstin. IV 16: ὡς τοὺς μὲν μετέχοντας τῶν αὐτῶν ὀργίων μύστας λέοντας καλεῖν, τὰς δὲ γυναῖκας λεαίνας, τοὺς δὲ ὑπηρετοῦντας κόρακας κτλ. cf. CIL III 3415. [2] Athenaeus X p. 425 C.

[3] fragm. 31 Preller. (schol. Ven. in Iliad. I 39): Σμίνθιος γὰρ τόπος τῆς Τρῳάδος, ἐν ᾧ ἱερὸν Ἀπόλλωνος Σμινθίου ἀπὸ αἰτίας τῆσδε. ἐν Χρύσῃ, πόλει τῆς Μυσίας, Κρῖνίς τις ἱερεὺς ἦν τοῦ κεῖθι Ἀπόλλωνος. τούτῳ ὀργισθεὶς ὁ θεὸς ἔπεμψεν αὐτοῦ τοῖς ἀγροῖς μύας οἵτινες τοὺς καρποὺς ἐλυμαίνοντο. βουληθεὶς δέ ποτε ὁ θεὸς αὐτῷ καταλλαγῆναι πρὸς Ὄρδην τὸν ἀρχιβουκόλον αὐτοῦ παρεγένετο, παρ' ᾧ ξενισθεὶς ὁ θεὸς ὑπέσχετο τῶν κακῶν ἀπαλλάξειν καὶ δὴ παραχρῆμα τοξεύσας τοὺς μῦς διέφθειρεν. ἀπαλλασσόμενος ἐνετείλετο τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ δηλῶσαι τῷ Κρίνιδι. οὗ γενομένου ὁ Κρῖνις ἱερὸν ἱδρύσατο τῷ θεῷ Σμινθέα αὐτὸν προσαγορεύσας, ἐπειδὴ κατὰ τὴν ἐγχώριον αὐτῶν διάλεκτον οἱ μύες σμίνθοι καλοῦνται. ἡ ἱστορία παρὰ Πολέμωνι. — αὐτοῦ i. e. ἱερέως. minime credo hic dici uerum bubulcum sacerdotis ministrum qui boues Apollini mactandos administrauerit. est ἀρχιβουκόλος et uir magni honoris, sed minoris quam ἱερεύς.

[4] fortasse Διόνυσος Σμίνθιος in memoriam reuocandus est et suspicandum Ἀπόλλωνος Σμινθίου et Διονύσου Σμινθίου cultum illic fuisse coniunctum. modo uideo Tuempelii adnotationes de Baccho Sminthio in Philologi nouissimo fasciculo (XLIX, 3, p. 573 sq.), quas tamen non prorsus probo.

[5] proposuerunt enim iam hi: Dumontius, *inscriptions et monuments figurés de la Thrace* 1876 p. 38. Mommsenus in ephem. epigr. III (1877) 236, Kaibelius in mus. rhen. XXXIV 211. Schoellius l. c. p. 179.

Digitized by Microsoft®

fulgebit mysteriorum horum tenebris. traditur enim in fine prioris uersus et insequentis initio ΠΛΗCΤΑΠΟΥ€ unde unum quidem τότε recte elicuit Wilamowitzius; sed quae de reliquis litteris πλησται fecerunt critici πλήςῃ πόλιν, πλανήςεται probari non possunt nec magis πλησθήςεται. quem tandem sensum uerbis inesse putauere? unus Schoellius respondit 'nihil nisi apparatum sacrificii mystis furore Bacchico satiatis faciundi per imaginem' praescribi. ubi gentium tale tali modo sacrificium praescribitur? atque in priore uersu non de mystis sed de Baccho ipso res est. sed ne longus sim: nonne scis ubi cineres et sanguis et ignis ut fiat res sane summi momenti miscenda fuerint, nonne recordaris illius grauissimi de hominum origine placiti uere Orphici? uersibus illis praebetur uaticinium Sibyllinum ut par est obscurum de anthropogonia. τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματός ἐcμεν ἡμεῖc[1], sic professi sunt Orphei ad- 7
seclae, τούτους ὁ Ζεὺc ἐκεραύνωcε καὶ ἐκ τῆc αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενέcθαι τοὺc ἀνθρώπουc[2]. e λύθρῳ i. e. cruore cum puluere commixto orti sumus[3] atque id quod summum est: etiam Bacchi ipsius sanguis nobis inest ὡc τοῦ cώματος ἡμῶν Διονυciακοῦ ὄντος, μέροc γὰρ αὐτοῦ ἐcμεν, εἴγε ἐκ τῆc αἰθάλης τῶν Τιτάνων cυγκείμεθα γευcαμένων τῶν caρκῶν τούτου[4]. inde effulsit illis mystis certissima immortalitatis spes, quod in cuiusque et animo et corpore particula dei tam misere lacerati inesset. eius sanguinem sibi inesse putabant eo quod Titanum filii essent qui Dionysi particulas comedissent, igne uero caelitus misso Juppiter animas hominum creauit Titanes comburens in cineres eo modo, quo iam antiquitus anima ipsa ex igne caelesti deuenisse putabatur[5], τίτανον δὲ κυρίως τὴν κονίαν φαμὲν τὸ ἰδιωτικῶc λεγόμενον ἄcβεcτον, τὸ ἐν λίθοις κεκαυμένοις χνοώδεc λευκόν. ἐκλήθη δὲ οὕτωc ἀπὸ τῶν μυθικῶν Τιτάνων, οὓc ὁ τοῦ μύθου Ζεὺc κεραυνοῖc βαλὼν κατέφρυγε· δι' αὐτοὺc γὰρ καὶ τὸ ἐξ ἄγαν πολλῆc καύcεωc καί ὡc οἷον εἰπεῖν τιτανώδουc διατρυφθὲν ἐν λίθοις λεπτὸν τίτανοc ὠνομάcθη οἷον ποινῆc τινοc Τιτανικῆc γενομένης καὶ ἐν αὐτῷ[6]. ne igitur mireris, quod in illo uaticinio de hominibus oriundis Orphico nil de Titanibus inuenitur, sed de Baccho solo: 'hunc' enim 'potissimum finem spectant' Orphici, 'ut ex Bacchi illa caede genus hominum ortum suum cepisse appareat et ut Bacchus eum in modum trucidatus — palingenesiae et immortalitatis sponsor et uindex cer-

[1] Dio Chrysost. orat. XXX 10. [2] cf. Lobeckii Aglaoph. p. 566.
[3] Oppian. halieut. V 9.
[4] Olympiodor. ad Platonis Phaedr. p. 61 C. cf. Luebberti commenta in indice lect. Bonnensi hibern. 1888/89, ubi de Pindaro theologiae Orphicae censore disseruit, p. 10. [5] cf. Kuhnii librum *die herabkunft des feuers*, p. 69 sqq.
[6] Eustath. ad Iliad. II 735.

Digitized by Microsoft®

tissimus informetur'[1]. quid igitur illud ΠΛΗCΤΑΙ? adscribo nunc
8 Himerii locum quo de ea ipsa Bacchi caede agit: Διόνυcoc ἔκειτο μέν, οἶμαι, πληγεὶc καὶ τὴν πληγὴν ἐτέναζεν[2] . . . denique propono uersus emendatos:

ἐπὰν δ' ὁ Βάκχος εὐάcας πληγήcεται,
τότε αἷμα καὶ πῦρ καὶ κόνις μιγήcεται[3].

quod si uerum est iam intellegimus quo modo Sibyllarum effata et oraculorum sententiae commixta sint cum his litteris, sed etiam id quod hic nostra interest, in mysteriis illis culta esse placita Orphica ac βουκόλουc fuisse Bacchi praecipue Orphici ministros. eadem uero dogmata et in carminum Orphei libello testatur, ut de aliis locis nunc taceam, iam illa Titanum imprecatio: ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων (hymn. XXXVII 2). nullus enim uidetur fuisse coetus huiusmodi sacer quin haberet propriam ἱερὰν βίβλον, in qua theogonia et anthropogonia explicarentur, et peculiarem carminum libellum. neque iam dubites, quin ὑμνῳδοί et ὑμνοδιδάcκαλοι, qui in illis titulis atque aliis[4] a mystis positis ut certi administri memorantur, docuerint ac recitarint qualia nobis praebent Ὀρφέωc ὕμνοι qui inscribuntur — qua inscriptione omnes has singulas similium mysteriorum collectiones ornatas fuisse ueri est simile.

nec uero solum in illis regionibus — Pergami, in Troade, Apolloniae, Perinthi — βουκόλουc Bacchi fuisse scimus, sed etiam, quod minime miramur, *Romae*, posteriore quidem imperatorum aeuo. praeter
9 lapidem urbis Romae, cui nil nisi haec duo uerba graece insculpta sunt: ΤΡΟΦΙΜΟC ΒΟΥΚΟΛΟC[5], haud raro uiri nobilissimi praeter alios sacros honores in eos cumulatos appellantur etiam *'archibucoli dei*

---

[1] Luebberti uerba l. l. p. 3.

[2] Himer. orat. IX 4. uerba insequentia sunt haec: ἄμπελοc δὲ ἦν κατηφὴc καὶ cκυθρωπὸc οἷνοc καὶ βότρυc ὥcπερ δακρύων καὶ Βάκχοc οὐκέτι cφυρὸν εἰc τὴν κίνηcιν εἶχεν εὐάρμοcτον. ἀλλ' οὐ διὰ τέλουc τὸ δάκρυον οὐδὲ πολεμίων τὸ τρόπαιον. ὁ γὰρ Ζεὺc ἐποπτεύων ἑώρα πάντα καὶ τὸν Διόνυcον ἐγείραc, ὡc λόγοc, Τιτᾶναc ἐποίει παρὰ τῶν μύθων ἐλαύνεcθαι.

[3] nonnulli tradunt Bacchum Titanes inebriatum occidisse (uelut mythogr. Vaticanus III 12. fragm. Orph. 206 Abel.), sed neminem spero ex hac parte rediturum esse ad πληcθήcεται. nam si litterarum hastas et compendia epigraphica et insuper Cyriaci oculos reputauimus, nullo alio modo illud ΠΛΗCΤΑΙ effici potuisse pellucet nisi ΠΛΗΓΗCΕΤΑΙ fuerit.

[4] CIGr 2052. uide Herm. IV 228. CIGr 1720 *Nicodemiae* (Bithyniae). ὑμνῳδοί ab Hadriano instituuntur *Smyrnae* CIGr 3148. 3170. 3199. 3348: *Hadrianopoli* (Bithyniae) 3883.

[5] nunc apud Kaibelium, inscriptiones graecae Italiae et Siciliae etc. 2045.

Digitized by Microsoft®

Liberi'.[1] quae inscriptiones paene omnes quarto p. Chr. saeculo sunt adsignandae.

unum addo testimonium, idem posteriorum temporum sed plane alius generis, quod nescio an singularis cuiusdam sit momenti. repetendum est ex *Aegypto*. in papyro Parisina[2] magicis precibus et carminibus impleta leguntur in fine imprecationis cuiusdam (u. 2434 sqq.) haec: ὁ λόγος οὗτος τῆς πράξεως. λαμβάνω σε παρὰ βουκόλον τὸν ἔχοντα τὴν ἔπαυλιν πρὸς λίβα, λαμβάνω σε τῇ χήρᾳ καὶ τῷ ὀρφανῷ[3]. δός μοι οὖν χάριν ἐργασίαν εἰς ταύτην μου τὴν πρᾶξιν. φέρε μοι ἀργύρια, χρυσόν, ἱματισμόν, πλοῦτον πολύολβον ἐπ' ἀγαθῷ. quibus uerbis, etiamsi non satis plana sint, tamen constat βουκόλον, cuius aula uel sacellum ad orientem uersus situm est, rerum magicarum esse antistitem et quasi sacerdotem. scimus autem quam arto uinculo hae papyri coniunctae sint cum hymnis Orphicis: primus nos edocuit Carolus Dilthey[4] permulta illa carmina quae libris magicis inserta sint re uera esse Orphica et desumpta esse ex hymnorum collectionibus, e quibus una aetatem tulit. nonne in propatulo est illos compilatores superstitiosos sua quaesiuisse non e poetarum uel philosophorum figmentis sed ex usu ipso sacro? insuper nunc uides non solum poemata sed etiam

[1] CIL VI 510: Dis magnis matri deum et Attidi Sextilius Agesilaus Aedesius v. c. causarum non ignobilis Africani tribunalis orator et in consistorio principum item magister libellor. et cognition. sacrarum magister epistular. magister memoriae uicarius praesector. per Hispanias uice s. c. pater patrum dei solis inuicti Mithrae hierofanta Hecatae dei Liberi archibucolus taurobolio criobolioque in aeternum renatus aram sacrauit dd. nn. Valente V. et Valentiniano iun. Augg. conss. idib. Augustis. CIL VI 500 (Romae ca. a. 300 p. Chr.):

ARCBDEILIBXVVIROSF

iam uides '*archibucolus dei Liberi*' primis inesse litteris, sicut saepius SDL scribitur i. e. sacerdos dei Liberi. CIL VI 504 (Romae a. 376 p. Chr.): Dis magnis Ulpius Egnatius Fauentinus v. c. Augur. P. V. P. R. Q. pater et hieroceryx di solis inu. Mithrae archibucolus dei Liberi hierofanta Hecatae sacerdos Isidis percepto taurobolio criobolioque. [Bull. dell' inst. di corr. arch. 1884 p. 56: . . patri sacrorum summi invicti Mitre hierofante Aecatae arcibucylo dei Liberi XV viro s. f. tauroboliato deum matris pontifici.]

[2] edidit Carolus Wessely, *denkschriften der kaiserl. kön. akad. der wiss. zu Wien. phil. hist. classe*. 1888.

[3] τη χαρα και τω ορφοντη traditur in papyro. quin recte emendauerim non dubitabis si locum papyri Parisinae quae uocatur Mimaut contuleris, u. 235 (ed. Wessely l. c.): ποίησόν μοι τὸ Δ (= δεῖνα) πρᾶγμα, ἐμοὶ τῷ τῆς χήρας ὀρφανῷ. neque uero explicare possum has formulas nimis mysticas. an de Iside et Horo cogitandum est Osiride necato orbatis? an uiduis ut saepius in plebis superstitionibus et orbis sicut παισίν (ἀώροις plerumque) in rebus magicis singularis quaedam auctoritas attribuebatur?

[4] in mus. rhen. XXVII p. 375 sqq.

Digitized by Microsoft®

ipsa instituta ac nomina acquisiuisse illos e mysteriis Bacchicis Orphicis[1].

nunc uero paullulum redeamus ad aetatem multo uetustiorem. nonne iam in mentem uenit uersus ille uesparum Aristophaneus (u. 10):

τὸν αὐτὸν ἄρ' ἐμοὶ βουκολεῖς Σαβάζιον,

quod idem fere est atque 'eundem colis Sabazium'?[2] Cratinus uero composuerat fabulam quae inscripta erat Βουκόλοι, cui cum rebus Bacchicis aliquid fuisse docet Hesychius s. u. πυρπερεγχει (?): Κρατῖνος ἀπὸ διθυράμβου ἐν Βουκόλοις ἀρξάμενος[3]. multo luculentius fit quid iam tunc fuerit βουκόλος duobus Antiopae Euripidiae uersiculis per Clementem Alexandrinum seruatis[4]:

ἔνδον δὲ θαλάμοις βουκόλον
κομῶντα κισσῷ στῦλον εὐίου θεοῦ.

sed longe omnium clarissimum testimonium praebetur Cretensium, qua fabula Euripidem de mysteriis Orphicis egisse notum est, his uersibus quos Porphyrius tradit[5]:

11 ἁγνὸν δὲ βίον τείνων ἐξ οὗ
Διὸς Ἰδαίου μύστας γενόμην
καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτας[6]
τοὺς ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας
. . . . . .
βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς.

βούτας plane idem significare atque illis aliis locis βουκόλος satis apparet. quid quod eodem nomine utitur Βούτας Βουτάδων, generis Attici auctor, cui cum rebus Bacchicis et mythis Thracicis aliquid fuisse haud ignoramus[7]? sed de his rebus item ac de Βουζύγων sacris quae a cultu Eleusinio haud prorsus aliena fuisse magis coniectari quam scire possis[8], si certa efficere uellem, multum exspatiari deberem; nam permulta hic aduocanda essent quae quin a Baccho eiusque sacerdotiis alienissima

[1] hic adnotare iuuat magi nomen esse Βουκολόβρας in Photii biblioth. XXVII 19. Euphorbus uenator rerum magicarum peritissimus dicitur Βουκολίδης in Lithic. Orphic. u. 463.

[2] in eccles. u. 81 idem uerbum respicit Argum, qui custodiam Ionis in bouem mutatae suscepit – sed altera uerbi significatione reputata fortasse etiam plus salis in illo uersu inesse sentimus ἀμφισβητήτως prolato.

[3] fragm. 18 Kock. cf. Crusium in philolog. XLVII 37.

[4] stromat. I p. 418. fragm. Eur. 203 Nauck².

[5] de abstin. IV 19. fragm. Eur. 472 Nauck².

[6] perperam traditur βροντάς. praeclare emendauit Dielesius.

[7] cf. Ioannem Toepfferum, *attische genealogie*, p. 113 sqq.

[8] cf. Toepfferi eundem librum, p. 140 sqq.

Digitized by Microsoft®

sint longe abest, ut dubitauerim. unum uero addere liceat: ei ipsi religioni neque alii cuidam βουτροφίᾳ certe destinatum fuisse Βουκόλιον illud prope arcem Athenarum situm iam probatur ut alia mittam loco Aristotelico praeclari de re publica Atheniensium libelli nuper felicissimo casu reperti, cap. 3 (p. 7 Kenyon)[1]: ἀλλ' ὁ μὲν βασιλεὺς εἶχε τὸ νῦν καλούμενον Βουκολεῖον πλησίον τοῦ Πρυτανείου. σημεῖον δέ· ἔτι καὶ νῦν γὰρ τῆς τοῦ βασιλέως γυναικὸς ἡ σύμμειξις ἐνταῦθα γίνεται τῷ Διονύσῳ καὶ ὁ γάμος. hoc igitur certum efficitur illarum opinionum, unde sumpsere βουκόλων nomen ac notionem, quasi radices fuisse in Atticis sacris haud dubie uetustissimis.

redeundum est ad carmina Orphica. quid illic sibi uult nomen βουκόλου? sicut caerimoniae ipsae uocantur ἁγνὰ μυστήρια (h. XLIV 9), τελεταὶ ὅσιαι (XLIII 10), θίασος (LIV 4) et sim., ita qui eorum participes sunt, appellantur plerumque μύσται uel etiam ὅσιοι μύσται[2], cuius nominis sollemni honore homines Orphicos antiquitus esse usos constat[3]? 12 inter quos satis aperte discernuntur νεομύσται uel νεοφάνται[4], quibus uocibus quin certi initiationis gradus constituantur uix dubites, si et in lapide mysteriorum Andaniae peculiariter nonnulla decreta esse de πρωτομύσταις reputaueris[5]. simili modo in urnae[6] opere caelato cuius imagines spectant ad res Eleusinias, effictos uides tres quasi mystarum gradus: qui hostiam adferens primo adgreditur (πρωτομύστης uel νεοφάντης) — qui iam mysta sacerrimis ritibus initiatur — qui iam altiore sapientia dignatus ipsum Bacchi sacrum serpentem colit uel nutrit (ἐπόπτης). βουκόλος igitur etsi non ipse dei sacerdos tamen is est qui magis ad Bacchi cultum quasi cotidianum aduocatus sit quam μύσται et νεομύσται. insuper si in titulis supra tractatis uidemus hic βουκόλων nomina praeter mystas adscripta, illic ἀρχιβουκόλον subditum fuisse imperio ἀρχιμύστου[7], iam efficitur βουκόλους, quibus praepositus erat ἀρχιβουκόλος, collegium fuisse e reliquis mystis electum, cui mandatum erat ut ἱεροποιοῖς summo sacerdoti (ἀρχιμύστῃ) additis deum non modo

[1] p. 2, 25 sqq. in editione Kaibelii et Wilamowitzii.

[2] innumeris locis VIII 20, XVIII 19, XXV 10, XXXIV 27, XXXVI 13, XLI 10, XLIV 11, L 10, LII 13, LXXI 12, LXXIV 10, LXXVI 11, LXXVII 9, LXXVIII 9. ὅσιοι μύσται LXXXIV 3.

[3] e. c. Plat. rep. II p. 363 C. cf. Erwinum Rohde in libro qui inscribitur *Psyche*, p. 265 adn. 2.

[4] νεομύσται XLIII 10. νεοφάνται IV 9.

[5] cf. Sauppium, *die mysterieninschrift von Andania*, Gottingae 1860, u. 15, 40, 70. ceteroquin idem uerbum nisi apud Achillem Tatium III 22 non occurrit.

[6] urna publici iuris facta est in *bulletino della comm. archeol. com.* vol. VII p. 5 sqq. cf. Stengelium *griechische kultusaltertümer*, p. 122 et tab. IV, fig. 3.

[7] cf. lapidem Perinthi p. 6 et locum Polemonis p. 5 sq.

Digitized by Microsoft®

rite uenerandum curare sed etiam δραματουργίας et saltationes Bacchicas agere, siquidem loci Lucianei memineris et hymni Orphici Curetum (XXXI), ubi qui eos qui σκιρτηταὶ ἐνόπλια βήματα ponunt, dei summi comites et custodes, imitatur haud forte βουκόλον se ipse appellat. neque uero certum munerum ordinem efficies: nam archibucolum saepius in lapidibus praesertim Romanis summum significare sacerdotem sentio nec ueri est dissimile βουκόλον, qui hymnum Orphicum recitat primum,
13 ὑμνῳδόν fuisse et ὑμνοδιδάσκαλον uel certe carminum recitatorem, siquidem unum pro omnibus uersus pios elocutum esse luculentissime docet hymni XXXIV u. 10:

κλυθί μευ εὐχομένου λαῶν ὕπερ εὔφρονι θυμῷ.

olim iam λαοί uocabantur non modo qui in contionem (ἐκκλησίαν)[1] et qui in theatrum Bacchi Atheniense ad fabulas spectandas conuenerant[2], sed etiam qui choris mysticis bacchantes deum celebrabant[3]. praeterea Iudaeos in ueteris testamenti uersione graeca haud raro appellari λαούς ita ut opponantur hominibus ethnicis nec aliter in nouo testamento Christianos notum est. iam uero si in sodaliciis Orphicis λαῶν ὕπερ exclusis omnibus βεβήλοις unum quendam e piorum grege electum preces effari apparet, ipse sentis quomodo huiusce uoculae notio propagata sit, ut tandem fere idem insit quod nostrates usque ad hunc diem dicunt '*laien*'. iam tunc in Orphicorum sacello λαῶν ὕπερ preces ac uota misit ad numina diuina Bacchi βουκόλος.

II

DE HYMNORUM ORPHICORUM FORMA ORDINE ORIGINE

14 Satis superque dictum est de bubulcis. attamen ut de hymnorum et indole et origine eo clarius edoceamur, acrius inquirendum est in totius libelli formam et compositionem. primo enim obtutu elucet non modo in exordio uniuscuiusque τελετῆς — nam τελεταὶ πρὸς Μουσαῖον appellantur hymni in nonnullis codicibus — suffimenta superadscribi quae re uera a precantibus obferantur, sed etiam in fine deorum numina ut ueniant sacrisque mystarum intersint formulis certis implorari item atque in hymnis magicis[4] quos adhibitos esse in usu religioso uel superstitioso nemo negabit. ut de una clausula sollemni pauca dicam: petunt saepissime ut numen sibi occurrat εὐάντητον[5].

[1] Aristoph. eq. 163. [2] Aristoph. ran. 676. [3] ibid. 219.
[4] uide clausulas eorum hymnorum quos Abelius adnexuit Orphicorum editioni et quos Carolus Wessely praemisit papyris Parisinis et Britannicis.
[5] uelut h. II 5, III 13, XXXI 7 et saepissime.

Digitized by Microsoft®

adpono lapidis uerba graeca: Πολυνίκη Μοσχίωνος Φιλάδου γυνὴ Μητρὶ θεῶν εὐαντήτῳ ἰατρείνῃ εὐχήν[1], et hymni magici uersus apud Hippolytum IV 35 p. 102 (ed. Duncker.-Schneidewin.) seruatos:

Γοργὼ καὶ Μορμὼ καὶ Μήνη ποικιλόμορφε[2],
ἔλθοις εὐάντητος ἐφ' ἡμετέρῃσι θυηλαῖς,

et papyri Lugdunensis[3]: καὶ οὐ κατισχύσει με ἅπαξ Στὺξ[4] κινουμένη, οὐκ ἀντιτάξεταί μοι πᾶν πνεῦμα, οὐ δαιμόνιον, οὐ συνάντημα οὐδὲ ἄλλο τι τῶν καθ' Ἅιδου πονηρῶν. quibus comparanda est Hesychii nota I p. 209: ἀνταία. ἐναντία, ἱκέσιος. Αἰσχύλος Σεμέλῃ. σημαίνει δὲ καὶ δαιμόνια[5]. καὶ τὴν Ἑκάτην δὲ ἀνταίαν λέγουσιν ἀπὸ τοῦ ἐπιπέμπειν αὐτά[6]. ecce quantam ritus et religionis antiquitatem redolet hymnus Orph. XLI Ἀνταίας, quam imprecantur ἐλθεῖν εὐάντητον ἐπ' εὐιέρῳ σέο μύστῃ[7]. 15

neque uero solum sic parum definite numina diuina sibi benigna appropinquare cupiunt, sed etiam ad singulos deos singulas emittunt preces qua quemque maxime pollere putant potentia. sanitatem petunt, uitam iucundam et quietam, diuitias, bonam messem, faustum nauium cursum[8]; quin etiam ζωὴν ὁσίην uel ἀγαθὴν διάνοιαν (cf. LXI 10 sq.) quam maxime desiderant. quid quod in primo omnium hymno Hecatae Εἰλειθυίᾳ supplicant pro fausta progenie (u. 13):

δίδου δὲ γονὰς ἐπαρωγὸς ἐοῦσα καὶ σῴζ' — —

et in ultimo omnium Morti ipsi pro felici uitae fine (u. 10 sqq.):

μακροῖσι χρόνοις ζωῆς σε πελάζειν
αἰτοῦμαι, θυσίῃσι καὶ εὐχωλαῖς λιτανεύων,
ὡς ἂν ἔῃ γέρας ἐσθλὸν ἐν ἀνθρώποισι τὸ γῆρας.

---

[1] apud Foucartum, *des associations religieuses chez les Grecs* p. 199, no. 14 (ἐφημ. ἀρχ. no. 2589).

[2] traditur καὶ πολύμορφε. emendauit Wilamowitzius in indice lect. Gott. aest. 1889 p. 29.

[3] in mea papyri editione, quae addita est libro *Abraxas, studien zur religionsgeschichte des spätern altertums,* p. 196, 19 sqq.

[4] απασδραξ traditur. emendaui. [5] δαίμονα codd. correxit Lobeckius.

[6] cf. Etymologicum magnum p. 111, 49: ἀνταία καὶ ἡ Ἑκάτη ἐπιθετικῶς. Διογενειανός, ἱκέσιος. — ἀνταίη δαίμων et alias occurrit: schol. ad Apoll. Rhod. III 861.

[7] cf. hymn. LXXI Μειλινόης:
u. 6: ἣ θνητοὺς μαίνει φαντάσμασιν ἠερίοισιν
. . . . . .
u. 9: ἀνταίαις ἐφόδοισι κατὰ ζοφοειδέα νύκτα.

[8] antiquitus mystae se a deis suis in procellis maritimis seruari credebant, imprimis magnorum Samothraces deorum ministri. Aristoph. pac. u. 278. cf. Usenerum in mus. rhen. XXIII 329. (hymn. Orph. LXXV 5, Palaemonis: σῴζειν μύστας κατά τε χθόνα καὶ κατὰ πόντον).

Digitized by Microsoft®

nonne iam suspicaris omnia carmina ex ordine quodam collocata esse? itaque ut imprecationum seriem perscrutari exordiamur, primum summis laudibus tollunt Hecatam quam uocare licet 'cosmicam', omnium reginam, eodem plane modo, quo iam eadem dea celebratur in interpolata quidem sed satis antiqua theogoniae Hesiodiae parte[1]. qui uersus minime
16 sunt separandi a prooemio quod uocatur εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον: iam huic ipsi subiungitur summae deae adoratio. primo autem carmine imploratur Ἑκάτη Προθυραία Εἰλειθυία. quid? siquidem notum est eiusdem simulacra saepe posita esse in portis et in templorum uestibulis[2], nonne et horum mysteriorum sacellum mystas intrantes primum quidem θεὰν κληδοῦχον (u. 5) contemplatos uel certe ueneratos esse pones? tum legitur Νυκτός, omnium matris, gloria, qua par erat inaugurari νυκτιφαῆ ὄργια (h. LIV 10). iam uero deorum quorum secuntur laudes ordinem adscribere liceat ita:

III[3] Νύξ — IV Οὐρανός
V Αἰθήρ
VI Πρωτόγονος
ὠογενής (u. 2)
VII Ἄστρα — VIII Ἥλιος — IX Σελήνη
X Φύσις — XI Πᾶν
XII Ἡρακλῆς
(χρόνου πατήρ u. 3)
XIII Κρόνος — XIV Ῥέα
XV Ζεύς — XVI Ἥρα
XVII Ποσειδῶν
XVIII Πλούτων

quid igitur? hic in libelli exordiis principia quaedam theogonica cumulata esse et inde ab h. XIII—XVIII deorum genera certo ordine laudari

[1] u. 413—449. — u. 413 sq.:
μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης
ἠδὲ καὶ ἀστερόεντος ἀπ' οὐρανοῦ ἔμμορε τιμῆς — —
hymn. Orph. I 2:
οὐρανίην χθονίην τε καὶ εἰναλίην
cf. de Ἑκάτῃ ἐγκωμίῳ fragm. Orph. 201 (Abel).

[2] saepe culta est Hecata quippe quae portas custodiret cf. Prelleri-Roberti mythol. graec. p. 322. Hesych. s. u. προπυλαία. Ilithyiam constitutam esse Argis in porta tradit Pausan. II 18, 3, eiusdem sacellum fuisse Hermionae in ipsa porta quod nemini licuit intueri nisi sacerdotibus II 35. Olympiae adorabatur ut quae aluisset Sosipolim daemonem in illius templi uestibulo Pausan. IV 20, 2. cf. hymn. u. 14: ἀεὶ σώτειρα ἁπάντων. cf. Roscheri lexic. mythol. I p. 1220, 1895, 2906.

[3] quamquam Προθυραίας hymnum primum esse censeo, Noctis secundum etc., tamen editionis Abelianae numeros hic mutare nolui. [Ἑκάτη τῶν βασιλείων πρόδομος μελάθρων Aesch. frg. 388 N[2] est προθυραία.]

Digitized by Microsoft®

nemo, ut puto, non uidit.[1] uerum enim uero certa subest theogonia. noctem et caelum iam ueteres theologos Orphicos omnibus aliis praeposuisse quin doceat Aristoteles metaphys. p. 1091 b[4] nemo sanus dubitat: ἄρχειν φασὶν . . . νύκτα καὶ οὐρανόν.[2] atque si quidem αἰθήρ in placitis orphicis theogonicis nocti aut chao adponitur[3], hic quod noctem et caelum sequitur nil mirum. quomodo ouum et ex ouo Πρωτόγονος, qui dicitur, u. 2 ὠογενής, uel Ἡρικαπαῖος (u. 4) uel Φάνης (u. 8) orti sint satis notum est. nec quisquam offendet in septem mundi rectoribus (ἑπταφαεῖς ζώνας ἐφορούμενοι)[4] una cum Sole et Luna[5] celebratis. secuntur Φύσις et Πᾶν, qui qua ratiocinatione sint coniuncti iam uidebis, si Πᾶνα ἀλληγορικῶς et Stoicorum more omnium quasi regem, cuius membra sint mundi partes, et Φύσιν παμμήτειραν θεάν uocari obseruaueris[6] nec non recte legeris uersum h. X 20 de Φύσει dictum:

παντοτεχνές, πλάστειρα, πολύκτιτε, Πάντια δαῖμον.

non minus pellucet hoc inesse in παντοια quod traditur[7] quam hanc femininam formam effictam esse, ut Πανί masculino, uniuersi deo, quasi uxor adnecteretur.[8] quae numina etiam in poesi theogonica locum habuisse ut probem adnoto Damascii uerba: ταύτης δὲ τῆς τρίτης τριάδος τὸν τρίτον θεὸν καὶ ἥδε ἡ θεολογία Πρωτόγονον ἀνυμνεῖ καὶ Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου διὸ καὶ Πᾶνα καλεῖ- 18
σθαι[9]. sequitur Hercules qui hic χρόνου πατήρ dicitur (u. 3), sed eadem ratione qua in theogonia Hieronymiana χρόνος simul appellatur Hercules, ipse est χρόνος, si quidem praeter alios hos respexeris uersus (11 sqq.):

ὃς περὶ κρᾶτι φορεῖς ἠῶ καὶ νύκτα μέλαιναν
δώδεκ' ἀπ' ἀντολιῶν ἄχρι δυσμῶν ἆθλα διέρπων
ἀθάνατος, πολύπειρος, ἀπείριτος, ἀστυφέλικτος.

dein inde a Κρόνῳ, qui et ipse ut χρόνου deus explicatur, deorum genera et caeli maris orci dei fraterni subiunguntur satis noti.

---

[1] nec latuit Petersenum, uirum de his hymnis longe optime meritum, Philol. XXVII (1868) p. 384, quem mirum quantum neglexerunt qui post eum Orphica tractabant.

[2] caelum post noctem ponitur in generibus theogonicis saepius, fragm. Orph. 85 (Abel.), aether iuxta caelum apud Proclum in Plat. Tim. II 95 E. fragm. 121. 122. [3] Kern de theogoniis p. 4 sqq.

[4] cf. fragm. theogon. Orph. 79–82 (Abel.)

[5] cf. fragm. theogon. Orph. 127 (Abel.)

[6] Πᾶν et μήτηρ θεῶν iam prioribus temporibus alio modo coniungebantur cf. Usenerum, *der heilige Theodosius*, p. 185. [7] coniecere πότνια.

[8] cf. schol. ad Demosth. orat. XXI 9 ubi traditur ut deae nomen Πάντια, sed peruerse explicatur ita ut idem sit at Πανδῖα (deriuandum a πάντοτε διεῖναι!).

[9] theogoniae Orph. fragm. 37 (Abel.). de Φύσει cf. fragm. 83. — Πᾶν in hymni u. 12 uocatur ἀληθὴς Ζεὺς ὁ κερατής.

Digitized by Microsoft®

non puto fore qui mihi opponat theogoniam talem qualis in hymnorum ordine uestigia subesse demonstraui traditam non esse. an nescis quantam deorum generationum uarietatem Orphici tradiderint? multarum enim habemus theogoniarum fragmenta quae inter se maxime differunt[1], atque hic satis erat demonstrare huius principiorum uel deorum in hymnis ordinis et singula membra et totum conexum originem certe duxisse ex Orphei quae dicitur theologia. nec quod in carminibus ipsis interdum numina laudibus ornantur, quae aliena esse uidentur ab ordine constituto — uelut si Saturnus uocatur (u. 6) βλάστημα γῆς καὶ οὐρανοῦ uel si omnium deorum patres uel matres fuisse dicuntur haud pauca numina (Physis, Saturnus, Rhea etc.), uexat nostram argumentationem: nam probe scimus quantopere e more fuerit istorum poetarum eum quem modo laudent deum omnibus extollere epithetis et unumquemque reddere uniuersi deum. pro certo igitur pronuntiamus: in eo sacro sodalicio Orphico, ubi illa cantabant, utebantur θεογονίᾳ quadam ut ἱερᾷ βίβλῳ, ad cuius normam ordinem quidem disponebant carminum, etsi uersus ipsos plerosque aliunde iam eos accepisse sumas.

19 iam transeundum est ad hymnos sequentes:

XIX Κεραυνός[2] XX Ζεὺς Ἀστραπεύς XXI Νέφη
XXII Θάλλασσα XXIII Νηρεύς XXIV Νηρῆϊδες XXV Πρωτεύς
XXVI Γῆ XXVII Μήτηρ θεῶν.
(γαῖαν ἔχεις u. 6)

apparet carmina eadem ratione constituta esse qua iam indicantur in prooemio (u. 32 sqq.) δαίμονες οὐράνιοι, ἀέριοι, ἐνύδριοι, χθόνιοι ita ut qui Iouis regno adscribuntur primo loco altero qui Neptuni, tertio qui in terra ipsa habitant deinceps constituti sint. secuntur uero:

XXVIII Ἑρμῆς XXIX Φερσεφόνη XXX Διόνυσος[3]
μήτηρ Εὐβουλῆος Εὐβουλεύς

pergunt enim deorum genera persequi ac primum quidem adseruntur ii qui ὑποχθόνιοι Plutonis regionum incolae sunt et qui simul summi mysteriorum dei sunt. accedunt alii:

XXXI Κουρῆτες XXXII Ἀθηνᾶ XXXIII Νίκη

[1] iam constat post Gruppii (*die rhapsodische theogonie und ihre bedeutung innerhalb der orphischen literatur* in suppl. XVII ann. philol.) et Susemihlii (dissertatio de theogoniae Orph. forma antiquissima, Gryphiae 1890) curas. nunc cf. libri mei *Abraxas* p. 126 sqq.

[2] Κεραυνοῦ inscribitur carmen in codd. etsi Ζεύς ipse aduocatur, non licet cognomen dei haud dubie antiquissimum mutare. Κεραυνός et hominum nomen erat, filii Clearchi Plut. Alex. II 5, Ptolemaei cognomen Paus. X 19, 7. [u. H. Usener, Götternamen p. 286.] — cf. apud Romanos Iuppiter Fulgur.

[3] et hic subesse doctrinam de Baccho nato Orphicam patefacit hymn. XXXVI 6: — Διὸς καὶ Φερσεφονείας ἀρρήτοισι γάμοις τεκνωθείς (Διόνυσος). cf. h. XXIX 7. spectant ad Bacchum serpentiformem Proserpinam adeuntem.

Digitized by Microsoft®

XXXIV Ἀπόλλων XXXV Λητώ XXXVI Ἄρτεμις

cur hic collocati sint de Curetibus uersus bene docet Proclus qui in theogonia illa Orphica quam legit iuniorum deorum primam Mineruam fuisse tradere uidetur[1], atque idem addit[2]: καὶ γὰρ οἱ πρώτιστοι Κουρῆτες τάγε ἄλλα τῇ τάξει τῆς Ἀθηνᾶς ἀνεῖνται κτλ. et alio loco[3]: τὴν οὖν εὔρυθμον χορείαν[4] διὰ τῆς κινήσεως ὑποφαίνει (ἡ Ἀθηνᾶ) ἣς καὶ μετέδωκε πρώτη μὲν τῇ Κουρητικῇ τάξει, δευτέρως δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς· ἔστι γὰρ ἡ θεὸς κατὰ ταύτην τὴν δύναμιν, ἡγεμὼν τῶν Κουρήτων, ὥς φησιν Ὀρφεύς. ibidem nonnulla legis de Diana fragm. 137 sqq. sex summi Olympii dei hoc modo subiuncti sunt, adsertis denique Titanibus qui uocantur ἡμετέρων προγόνοι πατέρων (u. 2) et u. 4:

ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων θνητῶν πολυμόχθων,

u. 6: ἐξ ὑμέων γὰρ πᾶσα πέλει γενέη κατὰ κόσμον

deductae sunt genealogiae usque ad ipsorum hominum originem. quae nunc secuntur dedicata sunt honoribus eorum qui mysteriorum horum Bacchicorum et Orphicorum proprii sunt praesides et fautores qui prooemio indicantur Βάκχου συνευαστῆρες ἅπαντες (u. 34):

XXXVIII Κουρῆτες

XXXIX Κορύβας XL Δημήτηρ Ἐλευσινία

XLI Μήτηρ Ἀνταία XLII Μίσῃ

Εὔβουλον τέξασα u. 8

XLIII Ὧραι XLIV Σεμέλη

μήτηρ Διονύσου u. 3

XLV Διόνυσος Βασσαρεὺς τριετηρικός XLVI Λικνίτης

XLVII Περικιόνιος

XLVIII Σαβάζιος XLIX Ἵππα

Βάκχον μηρῷ ἐνκαταράψας u. 2 sq. — Βάκχου τροφός u. 1.

L Λύσιος Ληναῖος LI Νύμφαι

Βάκχοιο τροφοί u. 3

LII Τριετηρικός LIII Ἀμφιετής LIV Σειληνός Σάτυρος Βάκχαι

LV Ἀφροδίτη σεμνὴ Βάκχοιο πάρεδρε u. 7 — LVI Ἄδωνις Εὐβουλεῦ u. 3 Κύπριδος γλυκερὸν θάλος u. 8 — LVII Ἑρμῆς χθόνιος βακχεχόροιο Διονύσου γένεθλον καὶ Ἀφροδίτης u. 3 sq.

iterum praedicantur Curetes, qui tamen hic ἐν Σαμοθρᾴκῃ ἄνακτες dicuntur; saepius enim Curetes et Corybantes (u. 20 Κουρῆτες Κορύβαντες)

[1] fragm. 131, 132. Procl. in Plat. Tim. p. 52 B, 51 D.
[2] fragm. 133. Procl. ad Polit. p. 387.
[3] fragm. 132. Procl. ad Cratyl. p. 118.
[4] [u. E. Maaß, Orpheus p. 62 sqq.]

Digitized by Microsoft®

et Cabiri plane commiscentur[1]; praeterea hic primi sacrorum magistri et aduectores fuisse putantur, u. 6:

ὑμεῖc καὶ τελετὴν πρῶτοι μερόπεccιν ἔθecθε.

Κορύβας eos excipit ac si legeris u. 7 (h. XXXIX):

Δηοῦc ὃc γνώμηcιν ἐνήλλαξας δέμας ἁγνόν
θηροτύπον θέμενος μορφὴν δνοφεροῖο δράκοντος,

21 iam intellegis cur adiungatur Cereri Eleusiniae Βρομίοιο cυνεcτίῳ (u. 10), cui est simillima μήτηρ Ἀνταία (XLI)[2], Εὔβουλον τέξαca θεόν (u. 8); de Μίcῃ nil certi affirmare ausim: est simul ἄρcην καὶ θῆλυc, simul θεcμοφόροc Διόνυcoc (u. 1), Λύceιoc Ἴακχoc (u. 4) et Μίcη ἄναccα[3]. Horae autem quantum ualuerint in cultu Bacchico ostendit non solum uersus Simonideus (fr. 148 Bergk.), ubi uocantur Διονυciάδec[4], et Διονύcου ὀρθοῦ ara *Atheniensis* in Horarum sacro posita (Philochor. apud Athen. II p. 38 c), sed etiam multorum monumentorum imagines, ubi dei thiaso intersunt.[5] nec forte factum est, ut primum deae uernae celebrarentur, dein τριετηρικός deus, tum Λικνίτης, postea demum Λύcιoc Ληναῖoc etc. de reliquis uix quidquam addendum est.[6] Bacchi enim matribus nutricibus comitibus choreutis percensitis iam adnectuntur Venus, summa eius πάρεδρος, et Adonis, deae filius et ipse Εὐβουλεύς, et Mercurius chthonius, Bacchi et Veneris progenies. disponamus igitur nunc reliquorum carminum ordinem:

---

[1] cf. Lobeckium in Aglaoph. p. 1111 sqq.

[2] et de Antaea ipsa dicitur, u. 3 sqq.:

ἥ ποτε μαcτεύουca πολυπλάγκτῳ ἐν ἀνίῃ
νηcτείην κατέπαυcας Ἐλευcῖνoc γυάλoιcιν κτλ.

[3] Misam re uera in horum numinum societatem referendam esse docet Harpocratio s. u. Δυcαύλης, qui et in rebus Eleusiniis locum habuit et in scriptis Orphicis cf. fragm. Orph. 215 et 217 (Abel.), et hymni Misae antecedentis uersum 6, ubi praeclara Hermanni emendatione e δύcαγνoc recuparatus est Δυcαύλης. Misa uero maxime in Aegypto honorata esse uidetur, u. 8:

ἣ καὶ πυροφόροις πεδίοις ἐπαγάλλεαι ἁγνοῖc
cὺν cῇ μητρὶ θεᾷ μελανηφόρῳ Ἴcιδι cεμνῇ,
Αἰγύπτου παρὰ χεῦμα cὺν ἀμφιπόλοιcι τιθήναις.

nunc scimus Alexandriae ⟨von Dieterich berichtigt unten VI zu Anfang⟩ fuisse κάθοδον τῆc Μίcης, Herodas mimiamb. I 56 (u. mus. rhen. 1891 p. 635).

[4] [et fragmentum Pindari dithyrambicum ⟨75, 14 Schröder. Aus H. Useners Handexemplar⟩.]

[5] plura adlata sunt a Rappio in Roscheri lex. myth. I p. 2719 sq.

[6] Sabazium et Hippam non temere conligatos esse simili modo ac Κορύβαντα et Cererem iam uides in hymno Sabazii (qui Bacchi pater est, u. 2 sq.), u. 4. de Hippa conferas fragm. Orph. 207 (Abel.) et Luebberti commentariolum de Pindaro theologiae Orphicae censore indici lect. Bonnensi ann. 87/88 hib. praemissum p. XX.

Digitized by Microsoft®

LVIII Ἔρως LIX Μοῖραι LX Χάριτες
LXI Νέμεσις LXII Δίκη LXIII Δικαιοσύνη LXIV Νόμος
LXV Ἄρης LXVI Ἥφαιστος LXVII Ἀσκληπιός LXVIII Ὑγίεια 22
LXIX Ἐριννύες LXX Εὐμενίδες LXXI Μειλινόη
LXXII Τύχη LXXIII Δαίμων
LXXIV Λευκοθέα LXXV Παλαίμων
LXXVI Μοῦσαι LXXVII Μνημοσύνη
LXXVIII Ἠώς
LXXIX Θέμις
LXXX Βορέας LXXXI Ζέφυρος LXXXII Νότος[1]
LXXXIII Ὠκεανός
LXXXIV Ἑστία
LXXXV Ὕπνος LXXXVI Ὄνειρος LXXXVII Θάνατος

etsi extricari possit cur Amoris post Mercurium gloria instituatur, quoniam et in monumentis hi dei una effinguntur[2] et e. c. apud Ciceronem (de natura deorum XXIII 6) ex antiquissimo mytho Amor Mercurii et Dianae chthoniae filius dicitur, tamen hic res est de Amore cosmogonico qui πάντων κληῖδας ἔχει, u. 4 sq.:

αἰθέρος οὐρανίου, πόντου, χθονὸς ἠδ' ὅσα θνητοῖς
πνεύματα παντογένεθλα θεὰ[3] βόσκει χλοόκαρπος
ἠδ' ὅσα Τάρταρος εὐρὺς ἔχει, πόντος δ' ἁλίδουπος,
μοῦνος γὰρ τούτων πάντων οἴηκα κρατύνεις.

eundem Amorem iam uetustissima aetate Lycomidas Atticos laudauisse hymnis quos composuissent Orpheus et Pamphos, tradidit Pausanias IIX 27, 3): eundem nouissima aetate Lucianus (am. cap. 31) praedicat ἱεροφάντην μυστηρίων. nec uero latet quo uinculo coniunctus ille fuerit cum Gratiis — saepe Parcis simillimis — iam in antiquissima religione, uelut in Elide Gratiarum et Amoris statuae in eadem basi constitutae erant (Pausan. VII 24, 6). quod uero Moeris subiunctae sunt Nemesis Iustitia Lex, nullo eget commentario. inde ab Amore nouam aliorum 23
numinum seriem incipere suspiceris notionis cuiusdam uniuersalis et a sensibus quasi abductae. quid uero, quaeris, hic Mars et Volcanus et Aesculapius? sed a primo nil aliud petunt nisi pacem (cf. imprimis h.

[1] bene iudicauit Gruppius, *die rhapsodische theogonie*, p. 731 adn. 1, hymni austri initium intercisum esse nec non intellexit haud sine bona causa Euri laudem esse omissam. cf. Hesiod. theog. u. 378 et Rappium in Roscheri lex. I p. 1255.

[2] in herma, apud Gerhardum, *antike bildwerke*, tab. 41, inter Samothraces deos Mercurio Amor adpositus est.

[3] θεά quod traditur restituendum est. accepit Abelius Wielii coniecturam peruersam Ῥέα; sed Proserpina uel Ceres dicitur.

Digitized by Microsoft®

LXV 6 sqq.), ab altero qui πάντα οἶκον ἔχει, πᾶσαν πόλιν, ἔθνεα πάντα (LXVI 8) ut hominum opera laeta bene adiuuet (u. 11), a tertio item atque ab Hygia ut sanitatem demittat morbosque malos depellat. iam omnia clarescunt; nam Μειλινόη quidquid de ea iudicandum est, νύμφη χθονία esse dicitur (u. 1) neque Furiis est dissimilis. itaque se excipiunt qui uitam regunt, qui iustas constituunt leges, qui malos ulciscuntur, praemio donantur bonos — qui pacem artes sanitatem, res maritimas, res musicas curant[1] — tandem quae ἔργων ἡγήτειρα, βίου πρόπολος θνητοῖσι, quae πᾶσιν ἐργάσιμον βίοτον θνητοῖσι πορίζει (LXXVIII 6 et 12), ut μύσταις ἱερὸν φάος ἀΰξοι (u. 13), imploratur ipsa diua Aurora quasi ᾠδῇ ἑωθινῇ quales postea in sodaliciis christianis uetustissimis cantari solebant.[2] multo luculentius est Themin hic intellegendam esse ut γαίης deam (u. 2)[3], Aquilonem Zephyrum Austrum aeris deos, Oceanum aquae[4], Vestam ignis[5]. elementa enim quattuor adorantur sicut in prooemio iam legebatur (u. 39): κόσμου τε μέρη τετρα-
24 κίονος αὐδῶ. denique quod in totius libelli fine[6] fratres illi Ὕπνος Ὄνειρος Θάνατος locum habent nemo mirabitur.

nunc hymnis omnibus percursis fidentissime confirmo: conlecta sunt carmina certo quodam ordine, ex parte quidem ad normam theogoniae cuiusdam Orphicae[7]; oriunda enim sunt ex ipso mystarum usu, qui in sacello suo quaecunque animis gestiebant hisce carminibus recitatis a deis expetebant, εὐτυχῶς χρῶ ἑταῖρε superadscribitur in nonnullis co-

[1] fortasse collocati erant antea hymni ita ut h. LXIX—LXXIII Legis hymnum LXIV sequerentur, deinde proferrentur singulae rerum humanarum preces.

[2] horum hymnorum ordini fortasse ratio subest paullo obscurior: Athenis olim νηφάλια (i. e. sacrificia chthonia qualia propria erant mysteriis) obferebantur Mnemosynae, Musis, Aurorae, Soli, Lunae, Nymphis. cf. Polemonis fragm. 74 (Preller) = schol. Soph. Oed. Col. 100. Soli et Mnemosynae πόπανα tribuuntur CIA II 1 651. hic uero Musae Mnemosyna Aurora uersibus deinceps sequentibus celebrantur, et Aurorae cum uentis fuisse consuetudinem constat (cf. Rappium in Roscheri lex. I 1255 sq.), uentis uero et ipsis Athenis danda erant sacrificia chthonia (cf. Stengelium, Herm. XVI 346 sqq.)

[3] quae oracula docuit Apollinem et Pythiam sedem priscis temporibus occupauit (u. 3 et 6). Terra erat ipsa.

[4] u. 4 sq.: ἐξ οὗπερ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα
καὶ χθόνιοι γαίης πηγόρρυτοι ἰκμάδες ἀγναί.

[5] u. 2: ἢ μέσον οἶκον ἔχεις πυρὸς ἀενάοιο.

[6] quem huc transtulere Martis hymnum ex Homericis inde ab Hermanno sane Orphicus est, sed plane alius generis et certe ab hoc collectionis loco alienissimus.

[7] etsi non affirmo in singulis ex ea quam adumbrare conatus sum ratiocinatione sic dispositos esse hymnos nec nego hic illic nonnulla perturbata uel omissa esse, tamen certum efficere uoluisse ordinem compilatores demonstrasse mihi uideor. quorum rationes quam maxime inquirere magis e re erat quam si quid minus processit coniectamentis indulgere.

Digitized by Microsoft®

dicibus, quoniam ut fieri solet in his litteris pseudepigraphis libri prooemium ab Orpheo ad Musaeum datum esse prae se fert. a certi thiasi Bacchici Orphici sodalibus adhibebatur libellus.

qui ubi ortus uel potius redactus sit si quaeris, ex iis quae supra exposuimus respondeo: *in Asiae minoris oris maritimis et Aegypti prope Alexandriam;* cui opinioni egregrie fauet quod permulta rei maritimae numina adorantur.[1] in Aegypto maxime hanc hymnorum mysticorum poesin excultam et propagatam esse patebit fortasse postea singulis quibusdam rebus reputatis.[2] apte quadrat quod de hymnorum aetate iudicandum est.

quando enim conlecti sint non opus est noua quaestione. iam sentimus, etsi non demonstrassent uiri docti[3], fieri non potuisse ante 25
Stoicorum doctrinas atque allegorias ut hymni sic instituerentur.[4] accedit quod papyrorum magicarum auctores Aegyptiaci e talibus carminibus conlectis sua desumpsisse constat[5], unde sequitur ut antea constituta sint hymnorum uolumina. postea magis magisque dei commiscentur et imae aetatis numina uelut Serapis, Osiris, Isis, Mithras, Iao, Sabaoth etc. saepissime occurrunt in papyrorum uersibus. uerum ille libellus nescio an paucis saeculis ante confectus sit i. e. inde ab anno c. 200 a Chr. usque ad ca. Christum natum.[6] quae cum satis probata sint iam

[1] cf. quae de Nereidis dicuntur, h. XXIV 10:

ὑμεῖς γὰρ πρῶται τελετὴν ἀνεδείξατε σεμνὴν
εὑιέρου Βάκχοιο καὶ ἁγνῆς Περσεφονείης
Καλλιόπῃ σὺν μητρὶ καὶ Ἀπόλλωνι ἄνακτι

(Calliopa et Apollo Orphei parentes sunt!)

[2] e. 21, adn., p. 2 et adn., p. 9.

[3] Petersenus haec optime explicauit l. c., et Kernius l. c. qui hymnos uere stoicos originitus fuisse putat quamuis peruersa opinione (quam optime profligauit Gruppius, *die rhapsodische theogonie,* p. 728 sqq.), tamen bonus est testis quantum in illis carminibus ualeant Stoicorum placita.

[4] de Stoicorum doctrina ad posteriorum temporum religiones propagata fusius egi in libro qui inscribitur *Abraxas, studien zur religionsgeschichte des spätern altertums*, 1891, impr. p. 83 sqq.

[5] inde ab anno 100 uel 150 p. Chr. cf. quae exposui in prolegomenis papyri magicae a me editae in suppl. ann. philol. XVI p. 779 ⟨supra p. 34⟩ sqq. sed paullo priore aetate quam illic uolui similes libros iam conscribi coeptos esse concedendum est.

[6] eo magis elucet hanc poesin non modo traditam sed etiam auctam et mutatam esse si reputaueris sacrorum illorum socios nobilissimos et eruditissimos fuisse uiros, ad quos ne imperatores quidem non dederunt epistulas. prooemio ipso euincitur aut antea hoc in uolumine plures conlectos esse hymnos aut prooemium ipsum ex simili opere praefixum esse. ibi memorantur quae non hymnis ipsis celebrantur numina: Ἥβη (u. 13), Εὐσέβεια (u. 14), Ἐνιαυτός (u. 18), (Διώνη, u. 19), (Ἰδαῖοι θεοί, u. 22), Πίστις (u. 25), (Θεσμοδότειρα, u. 26), Ἄτλας (u. 28), Αἰών (u. 28), Στύξ (u. 29), Πρόνοια (u. 30), (Ἀδράστεια, u. 36), Βρονταί (u. 39), Μήν (u. 40), Ἀρχή et Πέρας (u. 42). quorum plurima posterius aeuum sapiunt.

Digitized by Microsoft®

sentis cur illi homines iterum atque iterum orent ac rogitent, ut pax sibi praebeatur[1]: nam tum cum illis post Alexandrum magnum saeculis duces ac reges bellicosissimi orbem terrarum paene quotannis et ferro et igni uexabant et deuastabant, iam pii deorum cultores id agere coeperunt ne huiusce mundi incolae essent sed sperarent fore ut uita aerumnosissima pie absoluta patriae cuiusdam caelestis fierent ciues a regnorum corruentium turbis longe remoti.

III

OBSERUATIONUM SINGULARUM DODECAS

26 Hic subiungere liceat paucissimis uerbis obseruationem singularum dodecadem, quibus nonnulla hymnorum Orphicorum uerba tradita aut defendantur aut si dis placeat emendentur.

1. VIII ΗΛΙΟΥ, u. 12 seruandum est φωσφόρος, αἰολόδικτε –, damnandum Hermanni αἰολόδεικτε et Wielii Abeliique αἰολόμικτε. Δίκτη nympha est a qua mons Dictaeus nomen duxisse dicitur (Seru. ad Verg. Aen. III 171). cui formae adponenda mascula Δίκτος, quo nomine mons Cretensis utitur apud Aratum in Phaen. u. 33. Δίκτυς idem nomen est alius suffixi opera formatum; nomen femininum Δίκτυννα. quas formas non a δίκτυον sed a radice δικ (δεικνυμι) 'illustrare' (cf. Εὐρυδίκη, Λαοδίκη etc.) esse deriuandas me edocuit Usenerus. quantam igitur antiquitatem sapit epitheton illud sollemne! statim similis sensus nomen diuinum uindicari poterit. h. XXXVI ΑΡΤΕΜΙΔΟC, u. 3 scribendus est:

Παιφάη, δαδοῦχε, θεὰ Δίκτυννα, λοχεία.

παιφαής codd. comparare iuuat uersus ad Lunam emissos magicos papyri Parisinae (apud Carolum Wessely l. c.), u. 2301:

καὶ παρθέν' εἰνοδία σὺ καὶ ταυροδράκαινα νύμφη
ἵππος κόρη δράκαινά τε Μινωίη κραταιή.

ceteroquin Παιφάη uetustissimum deae Lucis nomen esse notum est (cf. Pausan. III 26). et Δίκτου et Παιφάης nomina ad antiquitates Cretenses sunt referenda![2]

---

[1] X 30 XIV 13 XV 10, 11 XVII 10 XIX 22 XXIII 8 XXIX 18 XXXII 16 XXXVI 15 XL 19 XLIII 9. hymno LXV Marti supplicant, ut terris pacatis se uertat εἰς ἔργα τὰ Δηοῦς.

[2] Περσία Hecata dicitur in Orph. h. I 4, de cuius nominis origine cf. Usenerum mus. rhen. XXIII p. 352. pap. Par. 2271 Luna uocatur Περσία, Νομία (? νομεα traditur. Νομίας pater erat Λυκάων Pausan. X 31, 10), Ἀλκυόνη, ibid. 2780 Hecata: Ἀλκυία θεά, Νεκυία, Περσία. scis quid de Perseo et Dictyo iudicandum sit. hic uero haec omnia nomina sacra antiquissima tractare non licet.

Digitized by Microsoft®

2. XII ΗΡΑΚΛΕΟΥC, u. 10 traditur: 27

πρωτογόνοις στράψας βολίσιν μεγαλώνυμε ναίων.

βολίσιν pro φολίσιν iam dudum emendauit Lennepius. Pro ναίων proposuere scribenda δαΐμον, Παιών, alia. nescio an Ναίων tenendum sit. Hercules item atque Iuppiter ipse celebratur, qui anni tempora dirigat (e. c. u. 3 χρόνου πάτερ), qui mittat πρωτογόνους βολίδας. nonne Ζεύς uocatur Νάϊος? (cf. Prelleri et Roberti mythol. graec. p. 123, adn. 3). nuper etiam *Athenis* olim cultum esse Iouem Νάϊον lapide a Lollingio publicato edocti sumus (ἀρχαιολογικὸν δελτίον, Sept. 1890). an dubitas formam Ναΐων idem significare posse de Ioue uel Hercule, quoniam et eum ipsum fontium deum fuisse non latet (cf. Prelleri mythol. graec. II 274 sq.). hominis nomen Ναίων inuenitur CIGr II 3064, 31. fortasse alia prodibunt testimonia, ut minus dubitanter de hoc loco agere liceat. discendum tamen quantopere hic abstinendum sit temere mutando.

3. XXXII ΑΘΗΝΑC, u. 4 traditur:

ἣ διοίγεις ὄχθων ὑψηχέας ἀκρωρείας.

pessime Abelius κατέχεις post Wielium accepit. (Hermannus ἥτε διαΐσσεις ὑψαυχένας ἀκρωρείας), sed e ΔΙΟΙΓΕΙC eliciendum est ΔΙΕΠΕΙC = διέπεις.

4. XXXVIII ΚΟΥΡΗΤΩΝ, u. 21 uocantur Curetes — ὁμοῦ Διὸς κόροι αὐτοί. Ζηνὸς κόροι editores. Διὸς ἔκγονοι (cf. XXXII 1) melius esset, rectum uero sine dubio est: — ὁμοῦ κοῦροι Διὸς αὐτοί.

5. LII ΤΡΙΕΤΗΡΙΚΟΥ, u. 1 traditur:

κικλήσκω σε, μάκαρ, πολυώνυμε, μανικὲ Βακχεῦ —

post Hermannum scripserunt μαινόλα. restituas:

κικλήσκω σε μάκαρ, μανικός, πολυώνυμε Βακχεῦ.

hoc aeuo nominatiuum poni solere pro uocatiuo probe scimus. ignorat Abelius qui huius generis nominatiuos saepius mutauit.

6. LIV CΙΛΗΝΟΥ CΑΤΥΡΟΥ ΒΑΚΧΩΝ, u. 5 scribendus est:

εὐαστής, φιλάγρυπν', εὐάζων οἷσι σιληνοῖς,
Ναΐσι καὶ Βάκχαις ἡγούμενε κισσοφόροις.

traditur φιλάγρυπνε νεάζων οἷσι σιληνοῖς. inde ab Hermanno edi- 28
derunt Doruillii coniecturam: φιλάγρυπνε σὺν εὐζώνοισι τιθήναις. scriberem αἷσι τιθήναις, nisi censerem in illius aetatis carminibus uocalis ι in σιληνοῖς correptionem tolerari posse.

7. XLI ΜΗΤΡΟC ΑΝΤΑΙΑC, u. 8 tenendum est: Εὔβουλον τέξασα θεόν, minime cum Abelio scribendum Εὐβουλῆα τεκοῦσα θεά. ἔτεξα aoristus eiusque formae saepius leguntur apud posteros scriptores cf. Lobeckii Phrynich. p. 743. iam sermonis Attici plebei uidentur fuisse: Aristoph. Lysistr. u. 553 ἐντέξῃ.

Digitized by Microsoft®

8. LXI ΝΕΜΕCΕΩC, u. 4:

ἀλλάccουca λόγον πολυποικίλον, ἄcτατον αἰεί.

non recte intellexere editores qui post Wielium ἀλλ᾽ ἔχθουca uoluerunt. nuper W. H. Roscherus (*Berliner philol. wochenschrift* 1891, n. 16, p. 501) proposuit ἀλλ᾽ ᾀcτοῦca speciose quidem, sed tamen male. an ignorant Nemesin quae fortunam moderetur animi esse inconstantis, cui rota adponi solet ab artificibus: ἡ δὲ πολλὰ πολλάκιc δινουμένη καὶ μεταπίπτουca Νέμεcιc (in Luciani libello qui inscribitur Λούκιος ἢ ὄνος, cap. 35). plura uide apud Posnanskyum, *Nemesis und Adrasteia*, Vratislau. 1890, p. 50 sqq. inde et in re amatoria multa ualuit, de qua re disputauit Baumeisterus in *denkmäler des class. altertums*, p. 1008 et Albrechtus Dieterich in libello de Tibulli amoribus Marburgi anno 1844 edito. ἀλλάccουca igitur recte traditur, sed nescio an pro λόγον scribas νόον necesse sit. quod hic uersus non satis quadrare uidetur ad alia quae de dea iustissima proferuntur, nil mirum inter epitheta persaepe et contraria sine certa ratione cumulata. insuper illis uocibus ἄcτατον αἰεί, quae nisi de deae ipsius mente dicuntur inepte dici sentiendum est, me recte esse argumentatum probatur.

9. LXIII ΔΙΚΑΙΟCΥΝΗC, u. 11 traditur:

ἐν coὶ γὰρ coφίη ἀρετῆc τέλοc ὅλλον ἱκάνει.

pro coφίης iam Hermannus restituit coφίη. pro ὅλλον ediderunt ἐcθλόν, edendum erat ὄλβον. ὄλβοc enim est τέλοc ἀρετῆc, quo sapientia tendit. cf. h. XVIII 10. LXXXIV 8. Lithic. Orph. u. 63 sqq.

29 10. LXXII ΔΑΙΜΟΝΟC, u. 1 legitur in codicibus:

Δαίμονα κικλήcκω μεγαλανηγήτορα (sic) φρικτόν.

ἀγαθὴ Τύχη saepissime coniuncta est cum ἀγαθῷ Δαίμονι; locos adscripsit permultos L. de Sybel in Roscheri lex. myth. I p. 939. hymni Τύχης antecedentis (LXXII) primus uersus hic est:

Δεῦρο, Τύχη, καλέω c᾽ ἀγαθήν, κράντειραν ἐπ᾽ ἔργοις.

illum igitur Δαίμονος imprecationis primum uersum, quem Hermannus sic edidit: Δαίμονα κικλήcκω μέγαν εὐηγήτορα φρικτόν, Abelius et Wielius Δαίμονα κικλήcκω πελάcαι ἠγήτορα φρικτόν, fidenter restituo hoc modo:

Δαίμονα κικλήcκω c᾽ ἀγαθόν, μεγαλήτορα, φρικτόν.

11. LXXXI ΖΕΦΥΡΟΥ, u. 1 sqq. sic seruandi sunt:

Αὖραι παντογενεῖc Ζεφυρίτιδεc, ἠερόφοιτοι,
Ὑδύπνοοι, ψιθυραί, θανάτου ἀνάπαυcιν ἔχουcαι.

minime scribere licet ποντογενεῖc et καμάτου. cf. h. XXXVIII 3 ζωογόνοι πνοιαί et u. 22 πνοιαὶ ἀέναοι, ψυχοτρόφοι. an ignoras τριτοπάτορας

Digitized by Microsoft®

ἀνέμους quos rogabant non modo *Athenienses,* sed etiam Orphici ὑπὲρ γενέσεως παίδων? αἴτιοι erant γενέσεως. cf. fragm. Orph. 240 (Abel.) (Φιλόχορος δὲ τοὺς τριτοπάτορας πάντων γεγονέναι πρώτους — — ἐν δὲ τοῖς Ὀρφικοῖς ἀνέμων παῖδας. Suid. et Phot. s. u. τριτοπάτωρ) schol. Od. κ 2 p. 331. cf. Luebbertum de Pindaro dogmatis de migratione animarum cultore, ind. Bonn. hib. 1887/88 p. IX sq.

12. LXXXVII ΘΑΝΑΤΟΥ, u. 3:

σὸς γὰρ ὕπνος ψυχὴν θραύει καὶ σώματος ὁλκόν.

quid ὁλκόν? intellegi nequit. inest in ΟΛΚΟΝ ὄνκον uel ὄγκον, quae uox de externa corporis facie et dignitate usitata est.

IV

DE HYMNO QUODAM ORPHICO PYTHAGOREO

Poeseos quam tractamus Orphicae sacrae primordia et origines redu- 30
cendas esse ad Athenienses nemo negabit. compluriens religionum plerumque Atticarum uestigia uetustissimarum in hymnorum corpore posteriore aeuo conglutinato monstrare quidem digito potuimus. qua re apparet quanta constantia inter nouissima postea addita seruauerint formulas rituales deorumque epitheta sacra etiam in hac uerae religionis graecae ruina. sed dum haec diligenter enodata sint et demonstrata, ita ut si uaniori spei indulgere liceat usque ad Onomacriti uersus et Lycomidarum hymnos Orphicos horum carminum historia redintegrata sit, multo opus erit sudore et amplissima multarum rerum explicatione. tanta nunc non molimur. sed haud ita multo post quam Athenis res Orphicae maxime floruerunt, in aliis regionibus illa mysteria ulterius usque progrediebantur. nam postquam Pythagoras, religionis paene nouae antistes et auctor, in *Italiam inferiorem* demigrauit et per multa oppida suum τοῦ βίου τρόπον propagauit inde a quinto fere medio saeculo[1], paullo post Orphicorum placita atque effata ad Pythagoreos translata et utramque doctrinam plane commixtam esse scimus. iam uero sodalicia Orphica Pythagorea permulta in illa terra instituta sunt. ecce, hodie illorum hominum uersus prodiere e sepulcris *Thuriensibus* et *Petelinis.* quid quod Thuriis, in ipsa illa urbe quam anno 443 Athenienses maxime condidere, hae de quibus dicam lamminae aureae inuentae sunt?[2] sed

[1] uixisse fertur Crotone et Metaponti, uenisse in Italiam a. 438, si sequimur Ciceronis auctores (de re publ. II 15, Tusc. I 16). quales numeri quamuis sint incerti uel falsi, tamen magis sunt probabiles, quam alii postea ad altiorem antiquitatem redacti. 〈Nekyia S. 84.〉

[2] Thuriis Bacchum cultum esse et ex eo sequitur quod una oppidi pars statim uocitabatur Διονυσιάς, Diodor. XII 10.

Digitized by Microsoft®

statim adscribo inscriptionum trium uerba, quibus uerum hymnum[1] effici non latebit, hoc modo:

	A.	B. C.
31	ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρά, χθονίων βασίλεια	ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρά, χθονίων βασίλεια,
	Εὐκλῆς Εὐβουλεύς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι·	Εὔκλε καὶ Εὐβουλεῦ καὶ θεοὶ ὅσοι δαίμονες ἄλλοι·
	καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὔχομαι εἶμεν,	καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος εὔχομαι ὄλβιον εἶναι,
		ποινὰν δ' ἀνταπέτεισα ἔργων ἕνεκα οὔτι δικαίων,
5	ἀλλά με μοῖρ' ἐδάμασσε καὶ ἀστεροβλῆτα κεραυνῶν·	εἴτε με μοῖρα ἐδάμασσεν εἴτ' ἀστεροπῆτα κεραυνῶν. 5
		νῦν δ' ἱκέτης ἥκω παρ' ἁγνὴν Φερσεφόνειαν,
		ὥς με πρόφρων πέμψῃ ἕδρας ἐς εὐαγέων.
	κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο,	
	ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι,	
10	δεσποίνας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας.	
	ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο'.	
	ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον.	

[1] ⟨S. Nekyia S. 85ff.⟩

Tres lammellae A B C inuentae sunt in agro Thuriensi prope uicum Corigliano. Fiorelli *notizie degli scavi*, 1880, p. 155, tab. VI. Comparetti *Journal of hellenic studies* III p. 114 sqq. sed uide nunc omnia accuratissime administrata apud Kaibelium, inscriptiones graecae Italiae et Siciliae 641, cuius apparatum criticum non describo nisi si quid corrigendum esse censeo.

A. 5 αστεροβλητα κεραυνον traditur. κατ' ἀστεροβλῆτα κεραυνόν Buechelerus in mus. rhen. XXXVI p. 334. κεραυνός mauult emendare Kaibelius, 'ut poeta nominatiuum ἀστεροβλῆτα formauerit sicut apud Hom. κυανοχαῖτα ἱππότα sim. extant'. ex parte quidem recte. αστεροπητι κραυνων B ετεροπητικη κεραυνο, postea spatium litterae N bene sufficiens C. ἀστεροπητής louis epitheton Hom. Il. I 580, 609. VII 443. XII 275. scribendum: ἀστεροπῆτα (nec ἀστεροβλῆτα A damnare licet) κεραυνῶν.

B. C. in unum conscripsi B et C quoniam uix inter se differunt. 2 και θεοι δαιμο[ν]ε[c] αλλοι B. 5 εδαμασατο B, non legitur in C. ceteroquin ad u. 5 cf. A.

Digitized by Microsoft®

etiamsi non pro certo affirmauerim horum uersuum tres uel potius duos 32
quasi codices sic contaminandos esse in unum contextus progressum, tamen hoc modo scripsi ut unum subesse carmen eluceret, cui hic illic uersum postea desumptum uel additum esse non negauerim. sed quid sibi uelint hi uersus bene perspicis, si quos in dextra et in sinistra pagella posui coniunxeris, ita ut undecim uersuum carmen oriatur. supplicatio est mystae ad Inferorum reginam regesque facta, ut se excipiat in pratis beatorum. iam uersu undecimo iudicium fert regina: beate, deus eris. u. 12 continentur uoces mysticae metro solutae, adhuc editoribus obscurissimae. at proferamus nunc quae habemus ad hoc precum carmen sepulcrale acrius intellegendum.

primum quidem ex eo dogmate, quod de migratione animarum constituerant, dicta esse notandum est haec:

κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο.

omnia enim clarescunt iis quae Laertius Diogenes VIII 14 tradit de Pythagora: πρῶτόν τέ φαcιν τοῦτον ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουcαν ἄλλοτε ἄλλοις ἐνδεῖcθαι ζῴοις. eodem modo memoratur apud Proclum ad Tim. p. 330 A: κύκλοc τῆc γενέcεωc. ἐν τῷ τῆc εἱμαρμένηc . . . τροχῷ, dicitur apud Simplicium ad Aristot. de caelo p. 168 b (ed. Karsten.), ubi pergitur οὗπερ ἀδύνατον ἀπαλλαγῆναι κατὰ τὸν Ὀρφέα μὴ τοὺc θεοὺc ἱλεωcάμενον, οἷc ἐπέταξεν ὁ Ζεύc

κύκλου τ' ἀλλῦcαι καὶ ἀναψύξαι κακότητος

τὰc ἀνθρωπίνας ψυχάc, illo autem Procli loco adduntur haecce: (ἡ περίοδοc) πᾶcαν . . . τὴν ζωὴν ἀπὸ τῆc περὶ τὴν γένεcιν πλάνης, ἧc καὶ οἱ παρ' Ὀρφεῖ τῷ Διονύcῳ καὶ τῇ Κόρῃ τελούμενοι τυχεῖν εὔχονται,

κύκλον τ' ἂν λῆξαι καὶ ἀναπνεῦcαι κακότητοc.[1]

satis perspicue uerba docent, cur quod effugerit circulum fatalem lae- 33
tetur poeta Thuriensis, Pythagorae et Orphei discipulus. eodem referendum quod addit:

ποινὰν δ' ἀνταπέτιc' ἔργων ἕνεκ' οὔτι δικαίων.

omnes enim ex illorum placitis poenam luunt non modo scelerum et male factorum, sed etiam culpae cuiusdam primigeniae; inde factum est, ut haec terrestris uita ipsa poena esset παλαιοῦ πένθεοc, quae iam

---

[1] plura de his rebus conlegit Luebbertus, de Pindaro dogmatis de migratione animarum cultore, l. c. p. VII sqq. de κύκλῳ nonnulla Orphica adnotasse O. Kernium modo uideo in libro, qui inscribitur *Aus der Anomia*, p. 86 sqq. (*Orphischer totenkult*) et adponas Procl. ad Plat. remp. p. 116 (ed. Schoell.):

Digitized by Microsoft®

Plato (in Cratylo p. 400 C) Orphicis imputat. nec facere possum, quin ad duos Pindari locos te mittam:

οἵσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος
δέξεται ἐς τὸν ὕπερθεν ἅλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτεϊ
ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν, . . . ἐς δε τὸν λοιπὸν ἥρωες ἁγνοὶ
πρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται.[1]

ubi tamen de animis, qui iterum ad lucem emittuntur, sermo est item atque in eiusdem Pindari od. Ol. II 63:

οἶδεν τὸ μέλλον,
ὅτι θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες,
ποινὰς ἔτισαν, τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ
ἁλιτρὰ κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾷ
λόγον φράσαις ἀνάγκᾳ.[2]

sed qui — uel potius eius anima, quae illos lammellae uersus clamat, plane ex omni funesta migratione quod erepta sit exsultat: omnem poenam soluit et rediit, unde olim profecta est, ad diuinos honores;
34 generis deorum est unde deciderat (ὑμῶν γένος ὄλβιον εὔχομαι εἶναι).[3] adloquitur Euclum i. e. Orcum ipsum[4] et Eubuleum et ante omnes Inferorum reginam Proserpinam primo illo uersu ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρά (scil. ψυχή), χθονίων βασίλεια — i. e. mysta sum, mysteriorum Orphicorum particeps sum. nam οἱ καθαροί iidem sunt atque οἱ ὅσιοι[5], qua uoce significantur 'puri'.[6] statim igitur contendit, ut dea se mittat

---

οὔνεκ' ἀμειβομένη ψυχὴ κατὰ κύκλα χρόνοιο
ἀνθρώπου ζῴοισι μετέρχεται ἄλλοθεν ἄλλος κτλ.

et Verg. Aen. VI 748 sqq.:

has omnes, ubi mille rotam uoluere per annos
Lethaeum ad fluuium deus euocat agmine magno,
scilicet immemores supera ut conuexa reuisant
rursus et incipiant in corpora uelle reuerti.

[1] threni fragmentum in Menone Platonis p. 81 B traditum (in Bergkii lyr. gr. I[4], 428). cf. Luebbertum l. c.

[2] singula ea quae a nostra re aliena sunt explicat Luebbertus l. c. p. XVII. et in Orco animae committunt peccata, quorum poenas in terra soluunt.

[3] in simillimi argumenti lammella (apud Kaibelium no. 438) legitur: αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον.

[4] sic explicauit Buechelerus in mus. rhen. uol. XXXVI 333 ex Hesychii glossa Εὐκλῆς· Ἅιδης. [5] cf. supra p. 11 ⟨77⟩.

[6] cf. Rohdeum, *Psyche*, p. 265 (ὅσιαι χεῖρες etc. ὁσιοῦν: βάκχος ὁσιωθείς Eurip. fr. 472). praeterea ἱκέτης καθαρός Aesch. Eumen. 474. Soph. OC 548. Eurip. Ion. 1334 e linguae sacrae formulis depromptum est. etiam saeculo post Chr. IV. Nouatiani Christiani proprie appellabantur οἱ καθαροί.

Digitized by Microsoft®

ἕδρας ἐς εὐαγέων. uoculae εὐαγής mysticae historiae quasi terminos duos habes, si hymni Homerici ad Cererem legeris u. 273 sq.:

ὄργια δ' αὐτὴ ἐγὼν ὑποθήσομαι, ὡς ἂν ἔπειτα
εὐαγέως ἔρδοντες ἐμὸν νόον ἱλάσκοισθε.[1]

et Synesii philosophi Platonici, sacerdotis Cyrenaici, hymnorum, qui quantum ex orgiorum antiquorum formis desumpserit facile est ad demonstrandum, hos uersus:

h. III, u. 394 sqq.: ὅθεν ἐκπροφυγὼν
δώροισι τεοῖς
στέφος εὐαγέων
ἀπὸ λειμώνων
σοὶ τοῦτο πλέκω —.[2]

praeterea satis nota sunt inde ab Homero prata illa, quae uocat alius 35
tabulae Thuriensis uersus 6 (apud Kaibelium n. 642): λειμῶνάς θ' ἱερούς et ἄλσεα Φερσεφονείας. eodem spectat si exsultat anima:

ἱμερτοῦ ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι.

nam στέφανος est qui cingit loca beatorum uel prata illa ipsa desiderata. simili notione uox στέφανος usurpatur in Orphicorum Argonauticorum uersu 761 sq.:

αὐτίκα οἱ στέφανος καὶ τεῖχος ἐρυμνόν
Αἰήτεω κατέφαινε καὶ ἄλσεα.[3]

iam uero illud ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον[4] quid sibi uelit quaeris. quod paene desperatum uidetur. inspicias uelim quae Clemens Alexandrinus, protrept. III 15, de Cereris aliisque mysteriis refert: τὰ σύμβολα τῆς μυήσεως ἐκ περιουσίας παρατεθέντα οἶδ' ὅτι κινήσει γέλωτα κἂν μὴ γελασείουσιν ὑμῖν διὰ τοὺς ἐλέγχους· ἐκ τυμπάνου ἔφαγον· ἐκ κυμβάλου ἔπιον· ἐκερνοφόρησα· ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυον. ταῦτα οὐχ ὕβρις τὰ σύμβολα; οὐ χλεύη τὰ μυστήρια; quibus subiungo quae idem uir Alexandrinus de mysteriis Eleusiniis tradit, ib. 21: κἄστι τὸ

[1] cf. eiusdem hymni u. 370.

[2] cf. VII 9 καὶ δέχνυσο μουσικὰν | ἐξ εὐαγέων μελῶν. VIII 39: ὅσιον δ' ἐφέποι λόγος | πανακήρατον εὐαγές | ἀδίκοις ἄβατον πόθοις. 46: σὺν δ' εὐαγέων χόροις | ὕμνους ἀνάγειν δίδου. addendum est fragmentum Orph. 151 Abel. (ap. Procl. in Plat. remp. p. 696), quod iam Kernius aduocauit l. c.: οἳ μέν εὐαγέωσιν ὑπ' αὐγὰς ἠελίοιο | αὖτις ἀποφθίμενοι μαλακώτερον οἶτον ἔχουσιν | ἐν καλῷ λειμῶνι βαθύρροον ἀμφ' Ἀχέροντα. formula ipsa sacra inuenitur satis antiqua in Theocriti carmine quod uocatur Λῆναι ἢ Βάκχαι, XXVI 30: αὐτὸς δ' εὐαγέοιμι καὶ εὐαγέεσσιν ἄδοιμι et in Callimachi hymno in Del. 98: εὐαγέων δὲ καὶ εὐαγέεσσι μελοίμην.

[3] cf. Argon. u. 895. πόλιος στέφανος, Anacr. fragm. 72. Pind. Ol. 8, 42 (Troiae moenia). Eurip. Heracl. 839. [4] ⟨S. Mithrasliturgie S. 214.⟩

Digitized by Microsoft®

cύνθημα Ἐλευcινίων μυcτηρίων· ἐνήcτευca· ἔπιον τὸν κυκεῶνα· ἔλαβον ἐκ κίcτης· ἐγγευcάμενος ἀπεθέμην εἰc κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰc κίcτην. καλά γε τὰ θεάματα καὶ θεᾷ πρέποντα. plus his tenebris lucis adfert Firmicus Maternus, qui de eadem re scribit 18, 1 p. 102, 14: in quodam templo, ut in interioribus partibus homo introiturus possit admitti dicit: de tympano manducaui, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici, quod graeco sermone dicitur — (secuntur fere eadem, quae leguntur apud Clementem). quid igitur uolunt ista mystice et consulto obscurissime dicta? signa sunt et symbola sociorum, quibus inter se agnoscunt, quibus auditis excipiuntur in adytis profanis omnibus reclusis. significare uidentur omnibus his formulis se accepisse summam sapientiam ac felicitatem uel intimam dei consuetudinem.
36 nonne eiusdem generis est illud ἔριφος ἐc γάλ' ἕπετον? an miraris quod in fine tabulae a uersibus separatum adscribitur mysteriorum illorum symbolum, quo pronuntiato anima mortui in Orco agnoscatur 'ut homo introiturus possit admitti' in εὐαγέων sedes interiores? maxime necessarium uidebatur, ut hoc adponeretur mortuo, cuius in manibus positae fuisse uidentur tabellae.[1] at nondum hercle nobis quiescendum est. an sensu plane carere illud effatum concedere licet? minume. apud Hesychium legitur Ἔριφος· Διόνυcoc et ab eiusdem Bacchi nominis stirpe deriuandum esse et epitheton ἐρραφεώτας in Alcmanis fragm. 90 et εἰραφιώτης in hymn. Homer. XXXIV 2 optime animaduertit Wieselerus.[2] addo oraculi imperatorum aeuo conscripti, *Pergami* inuenti, uersum (in Kaibelii epigr. graec. 1035, u. 7 sq.):

τῶν ἡ μὲν Κρονίδην ὕμνωι, μία δ' Εἰραφιώτ[ην
. . . [μέλψ]ηι

nec non hymni Orphici XLVIII u. 1 sq.:

Caβάζιε, κύδιμε κοῦρε,
ὃc Βάκχον, Διόνυcον, ἐρίβρομον, Εἰραφιώτην
μηρῷ ἐγκατέραψας, ὅπως —.

praeterea apud Hesychium legitur s. u. Εἰραφιώτης Ἔριφος παρὰ Λάκωcιν, apud Stephanum uero Byzantinum (s. u. Ἀκρώρεια) nota ex Apollodoro desumpta: Διόνυcoc· Ἐρίφιος παρὰ Μεταποντίνοις. patet religionis et nominis historia: a Doriensibus, inter quos iam Alcman testis est, translata est in Italiam, unde propagata est ad posterioris aeui cultus Bacchicos (et Asiae minoris). ecce in illa ipsa Italiae

[1] cf. Comparettium l. c.

[2] Philol. 1855, p. 701. cf. F. A. Voigtii optimam de Dionyso commentationem in Roscheri lex. myth. I p. 1059.

Digitized by Microsoft®

regione, ubi uersamur, Bacchus rite colebatur Ἔριφος nec nobis mirum, quod eius ministri ἔριφοι se appellasse uidentur. quid uero quod dicunt 'haedus ad lac uenit'? lac, primum atque optimum hominum nutrimentum, donat suis Bacchus:

ὁ δ' ἔξαρχος Βρόμιος εὐοῖ',
ῥεῖ δὲ γάλακτι πέδον (Eur. Bacch. u. 141. cf. u. 706).

fontes ubique emergunt lactis, si chorus Bacchicus appropinquat, nec 37
non mellis.[1] omnia fluxere lactis et mellis aurea aetate[2], fluent prata beatorum. unum accedit: erant qui putarent γαλαξίαν i. e. uiam lacteam caelestem esse beatorum domicilium.[3] unum promo locum, quo statim unde haec sumpserint edocemur. Porphyrius enim refert de antr. nymph. cap. 28: δῆμος δὲ ὀνείρων κατὰ Πυθαγόραν αἱ ψυχαί, ἃς συνάγεσθαί φησιν εἰς τὸν γαλαξίαν τὸν οὕτω προσαγορευόμενον ἀπὸ τῶν γάλακτι τρεφομένων, ὅταν εἰς γένεσιν πέσωσιν. διὸ καὶ σπένδειν αὐταῖς τοὺς ψυχαγωγοὺς μέλι κεκραμένον γάλακτι ὡς ἂν δι' ἡδονῆς εἰς γένεσιν μεμελετηκυίαις ἔρχεσθαι, αἷς συγκυεῖσθαι τὸ γάλα πέφυκεν. nonne patet sacrificia illa lactis et mellis, quae oblata esse mortuis nemo nescit, originitus instituta esse quibus animae fruerentur ut cibo? sed iam intellegis illud ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον. lepidissime sane dicitur et haedulum nunc domum rediisse ad matris lactea ubera et Dionysi ministrum et mystam, nunc et ipsum deum, qui ὑπὸ κόλπον ἔδυ Φερσεφονείας, adiisse ad beatae uitae prata lactea.[4]

attamen unum restat strenuo interpreti:

δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας

iam a dea benigne receptus exsultauit mysta. etsi modo intellegere 38
omnia tibi uisus es, tamen est quod acrius quaeramus. scimus enim

[1] e. c. Plat. Ion. p. 534A: αἱ βάκχαι ἀρύτονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα. cf. Phaedr. p. 253. Horat. carm. II 19, 9. plura apud Voigtium l. c. p. 1042.

[2] e. c. Ovid. metam. I 111. has opiniones multis communes esse populis non opus est ut persequar.

[3] Cic. somn. Scip. cap. 16. Manil. I 786: an fontes animae huc (in γαλαξίαν) migrant ex orbe. Plac. gloss. Mai coll. Vat. III 481: lacteus circulus quem alii dicunt animis heroum antiquorum refertum et merito resplendere. cf. Bergkii opusc. II 708, Lobeckii Aglaoph. p. 935, Gottholdi Ettig Acheruntica (in stud. Lipsiens. XIII), p. 348. eadem opinio apud permultas gentes inuenitur.

[4] simillima sunt quae in quarta tabula prope uicum Carigliano inuenta (apud Kaibelium 642) leguntur. inter hexametros, quorum secundus desperandus esse uidetur, et unum trimetrum interponuntur haec: ἐγένου θεὸς ἐξ ἀνθρώπου, ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετες. hic alius illo symbolo utitur mystam salutans. quod haud dubie non inter uersus ipsos antea sic scriptum erat. pro illo ἐγένου θεὸς ἐξ ἀνθρώπου olim lectum esse e. c.:

. . . . . θεὸς δ' εἷς ἀντὶ βροτοῖο

puto, quos uersus postea magis magisque dissoluebant.

Digitized by Microsoft®

uetustam adoptionis formam talem fuisse qualem Diodorus IV 39 narrat de Hercule: Iunonem ascendisse torum genialem, Herculem in sinum adsumpsisse et ex uestimento deiecisse. sic eum factum esse eius filium. quem adoptionis modum ait Diodorus apud exteras nationes et tunc usitatum esse.[1] sed aliud ne neglegamus: quid significet 'accipere in sinum' illustrat quod Pausanias narrat de Attidis rebus (VII 17, 5): θυγατέρα τοῦ Σαγγαρίου ποταμοῦ λαβεῖν τοῦ καρποῦ (ἀμυγδάλης). ἐκθεμένης δὲ ἐς τὸν κόλπον καρπὸς μὲν ἐκεῖνος ἦν ἀφανὴς αὐτίκα, αὐτὴ δὲ ἐκύει.[2] sic Iouem uel Sabazium serpentem factum εἰς κόρης κόλπον intrasse tradunt Orphici et hoc modo generasse Bacchum. itaque mystae anguem illum, qui quantum ualuerit in rebus Bacchicis nemo nescit, adnominabant τὸν διὰ κόλπου θεόν. δράκων δέ ἐστι καὶ οὗτος, inquit Clemens Alex. protrept. II 76, διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων[3] et in hymno Orph. LII 11 incantant deum: ὑποκόλπιε. quibus disputatis effulget illum qui dicat δεσποίνας ὑπὸ κόλπον ἔδυν uelle profiteri non modo se ab inferorum dea ut liberum acceptum et quasi adoptatum esse[4], sed etiam ex altera parte se intima consue-
39 tudine coniunctum esse cum Proserpina regina eadem unione mystica qua olim ipse deus se illi miscuit. iam uero sumas homines illos Thurienses, si δράματα sacra agentes nec non per initiatorum sinus serpentes uetustissimo ritu trahentes res uitae beatae futuras sibi ante oculos posuerint, hoc precum ad patronos summos carmen recitasse. cui sententiae fauet quod eiusdem rei testimonio:

ταῦρος δράκοντος καὶ πατὴρ ταύρου δράκων,

---

[1] cf. Hesychium s. u. δευτερόποτμος, et Prellerum in mythol. graec. p. 550.

[2] plura apud Voigtium l. c. p. 1087. addas quod de Iunone flore grauidata dicitur apud Ouid. in fast. V 256: tangitur et *tacto concipit* illa *sinu*. cf. Usenerum mus. rhen. XXX 216. in καταδέσμῳ amatorio legitur (in Abelii Orphicis p. 290, u. 19):

εἰ δέ τιν' ἄλλον ἕλοις ἐν κόλποις ὃς κατάκειται
κεῖνον ἀπωσάσθω. de utero usurpatur et κόλποι saepissime et κόλπος Sext. Emp. adu. math. V 62. Poll. II 222.

[3] cf. Arnob. V 21: aureus coluber in sinum dimittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis. cf. Foucartum, *des associations religieuses chez les Grecs*, p. 77; Révillium, *la religion à Rome sous les Sévères*, p. 61.

[4] praeterquam quod de ualle Eleusinia cogitat, tamen et ad ea quae supra adduxi adludit, si quid sapio, Sophocles in Antigonae choro Bacchico u. 1115 sqq.

Πολυώνυμε Καδμείας
νύμφας ἄγαλμα καὶ Διὸς βαρυβρεμέτα
γένος, κλυτὰν ὃς ἀμφέπεις Ἰταλίαν, μέδεις δὲ
παγκοίνοις Ἐλευσινίας
Δηοῦς ἐν κόλποις,
ὦ Βακχεῦ κτλ.

Digitized by Microsoft®

quo effato patris et filii unitas affirmatur, addit Clemens (protrept. II 16) uersum, cuius uerba corrupta esse uidentur, sensus tamen non prorsus latet:

ἐν ὄρει τὸ κρύφιον βουκόλος τὸ κέντρον (κέντριον?),

et Arnobius idem placitum adpellat 'Tarentinum notumque senarium, quem antiquitas canit'. colligimus enim magnae Graeciae sodalicia Orphica eodem modo instituta esse atque ea de quibus primo capite diximus ibique mythos illos de deorum generatione sacros et actis et dictis a 'bubulcis' celebratos esse. quid uero de Tarento?[1] an nescis illic maxime non modo Pythagorae disciplinam, sed etiam Bacchi secreta floruisse? adeas Liuium, qui celeberrimis capitibus (XXXIX, 8–19) explicat, quantopere in illis Italiae inferioris oppidis Bacchanalia aucta et extensa et posteriore tempore magis magisque sceleribus libidinibusque deprauata sint, dum senatus Romanus emisit consultum illud de Bacchanalibus, cuius unum descriptum inuentum est in agro Teurano Bruttiorum. innumeros homines poenis persecuti sunt, multos occiderunt ita ut complures annos continuo persequerentur bacchos sceleribus correptos: in *Apulia* usque ad annum 181, Tarenti usque ad annum 184[2], 'quo anno L. Postumius praetor, cui Tarentum prouincia euenerat, *magnas pastorum coniurationes uindicauit et reliquias Bacchanalium quaestionis cum cura exsecutus est*' (Liu. XXXIX 41). sic enim editur. quid quod in uno codice legitur '*reliquas Bacchanalium quaestiones*'? nonne paene cogimur pastorum coniurationes ad eandem rem referre et putare Liuium uel eum, e cuius libro descripsit – nam fortasse et haec uerba sicut antecedentia e Valerii Antiatis fallacibus thensauris desumpta sunt – e graeco uertisse, ubi tradebatur de βουκόλοις, sed aut ipsum non recte intellexisse aut certe librarios?[3]

uerum utut hoc quidem se habet, satis multa collecta sunt, ut lucem adspergamus illis Italiae mysteriis Bacchicis Orphicis Pythagoreis. unum

[1] an 'Tarentinum senarium' referre mauis ad Rinthonem poetam cum Crusio (mus. rhen. XLV 267 sqq.)? immo uero, etsi a Clemente citatur ποιητὴς εἰδωλικός, tamen primus uersus ταῦρος – δράκων ab eo ipso aliunde citatus erat.

[2] Liu. XL 19. cf. Zellerum, *philosophie der griechen*, III 2, p. 80 sqq. I 53, 299 sqq. et Prelleri myth. rom.[3] II 363 sq.

[3] res tamen non plane certa est: iam cap. 29 de L. Postumio et pastorum coniuratione traditur; sed fortasse ea omnia quae plane eadem esse uidentur ac quae cap. 41 traduntur peruersa sunt. potuere a scriptoribus posterioris aetatis Romanis genuini pastores de quibus cap. 29 dictum est et βουκόλοι, de quibus c. 41, commisceri et fortasse ideo Liuius eandem rem bis narrare uidetur, quod certe non fecit auctor primus, quoniam illic nil de bacchanalibus, hic nil de ueris pastoribus et latronibus adscripsit.

Digitized by Microsoft®

addere liceat: multa in illis Apuliae et Calabriae regionibus inuenta sunt uasa pulcherrima, quae facta et picta erant, ut in sacellis sepulcralibus constituerentur. nemo negat picturarum quasi caput esse quae in mediis tabulis efficta sunt: Orpheus qui citharam tenens implorat Orcum et Proserpinam[1] in templo quodam sedentes. alias figuras Hecatam, Mercurium, Erinyas, Theseum, Herculem, Aeacum, Rhadamanthum, Triptolemum alios nunc non curamus, quamuis magni sint momenti, neque illos quos mortuos Orcum modo ingressos esse paene constat.[2]
41 quid? effecimus cultum Orphicum maxime floruisse inde ab anno fere 400 usque ad annum fere 200 — uasa illa sepulcralia adscribenda sunt tertio maxime saeculo[3] — carmen sepulcrale[4] iam qui litterarum formam respexerunt reuocarunt ad saec. IV uel III (uide Kaibelium ad no. 641). quorum omnium quasi scaena est eadem. fac in eodem sepulcro adstitisse illa uasa, in eodem mystae mortui manu frigida contineri lammellam illam auream. — nonne ea inter se cohaerent? nonne ipse Orpheus pictus animarum descendentium quasi praesul Proserpinam sic adloqui tibi uidetur:

ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρά, χθονίων βασίλεια κτλ.

hercle non hariolamur, sed res ipsae clamant et pro nobis interpretantur.[5]

---

[1] maxime Proserpinam eum adorare in nonnullis uasibus perspicuum est sicut memoratur apud Diodorum IV 25, 4, apud Ovidium met. X 15. cf. Winklerum, *die darstellungen der unterwelt auf unteritalischen vasen,* in comment. philol. Vratislau., III 5 p. 39.

[2] cf. Winklerum p. 77.

[3] cf. Winklerum p. 82.

[4] alios uersus lamminae Petelinae et quartae Thuriensis (apud Kaibel. 638 et 642) nunc non fusius tracto, quoniam hymnos esse non affirmauerim. sed ne eos quidem uersus excerptos esse e maioris poematis procursu (εἰς Ἅιδου κατάβασις uel sim.) iam illa prae se fert tabula, ubi hexametris trimeter insertus est. rectius iudicare mihi uidentur qui oracula esse ea putabant; certe quidem oraculorum formam induerunt (ἀλλ' ὁπόταν —, εὑρήσεις δέ —). de uersibus Petelinis nunc nil addo (ap. Kaibel. 638). de Mnemosynes ac Lethes fontibus multa dicenda essent. uia animae descendentis describitur et quasi itinerarium Orci mortuis traditur. summa est similitudo argumenti inter illa et ea quae insunt in libris sepulcralibus (uocari solent: '*totenbuch*') Aegyptiorum. sed me ipse cohibeo. Pythagorei item atque Aegyptii corpora inhumata seruari uoluerunt, non igne deleri. (cf. Rohdeum, *Psyche* p. 209).

[5] maxime nunc tendunt archaeologi et philologi, ne quid ad 'mysteria' referant, saepissime quidem recte. Winklerus quamquam de Pythagoreorum palingenesia et metempsychosi ipse cogitat, tamen addit: '*soweit ich auch von der alten erklärungsweise entfernt bin um an mysterien und verwandtes zu denken*' (l. c. p. 79). sed caueamus ne Creuzerum Charybdin fugientes abripiamur ad Nicolaium Scyllam. quae supra adumbraui, si quid scio, certissima sunt; non modo quid nos uideamus sed etiam quid quibus illa picta erant homines antiqui uidere sibi uisi sint nostrum est interpretari.

Digitized by Microsoft®

V

DE HECATAE TYPHONIS INFERORUM HYMNORUM FRAGMENTIS QUIBUSDAM

Lucis quasi unus radius paullum illustrat hymnorum historiae quos 42
inuestigamus fuscas per multa saecula tenebras. redeundum est ad eiusdem generis carmina a quibus ut par erat exorsi sumus. alia enim carmina uere mystica in rebus sacris cantabantur postremis quod sciamus antiquitatis temporibus ea quae magica uocamus. quae desumpta esse e libellis Orphicis non demonstrandum sed demonstratum est[1], et quae ipsi magi postea conglutinabant ad eorum normam excutiebant. et in magorum sacris exstitisse βουκόλους iam adnotatum est (p. 23 sq.). addo quibus uerbis salutet suos sacerdos magicus (in pap. Paris. u. 1136): χαίρετε οἷς χαίρειν ἐν εὐλογίᾳ δίδοται ἀδελφοῖς καὶ ἀδελφαῖς ὁσίοις καὶ ὁσίαις. an mirum quod etiam poeseos Orphicae thensauri huc deportati sunt? hymnis qui nunc e papyris Aegyptiacis et ex Hippolyto recuperati sunt longe plurimis Hecatam celebrant, summam mundi reginam et maxime Ταρταροῦχον. quos et hexametris et trimetris et octonariis uersibus compositos si singillatim tractare uellem, nouus mihi conscribendus esset libellus, sed unius imprecationis Hecatae fragmentum inter praecepta magica lectum in Marcelli Empirici de medicamentis libro nuper nouis curis ab Helmreichio edito (apud Teubnerum, 1890), hymnis uindicare in animo est. nunc legitur l. c. p. 149, 5: 'remedium ualde certum et utile faucium doloribus sic. scribes in charta haec:

εἶδον τριμερῆ χρύσεον τοαναδον
καὶ ταρταρούχου χακεσιν τουσαναδον
σῶσόν με σεμνέ, νερτέρων ὑπέρτατε.[2]

quam chartam in phoenicio obuolutam lino conligabis colloque suspendes 43
meminerisque ut mundus haec facias et ne tertia manu scriptura tangatur'. quae cirumscripsere nebulones superstitiosi neglegenda sunt, quippe qui prorsus aliunde suis inseruerint iambos tres adhuc misere corruptos. statim uero aduoco Porphyrium, cuius seruauit Eusebius in praep. euang. III 11, 32 hanc doctrinam: Ἑκάτη δὲ ἡ σελήνη πάλιν τῆς περὶ αὐτὴν μετασχηματίσεως καὶ κατὰ τοὺς σχηματισμοὺς δυνάμεως. διὸ τρίμορφος ἡ δύναμις, τῆς μὲν νουμηνίας φέρουσα τὴν λευχείμονα καὶ χρυσοσάνδαλον καὶ τὰς λαμπάδας ἡμμένας, ὁ δὲ κάλαθος ὃν ἐπὶ τοῖς μετεώροις φέρει τῆς τῶν καρπῶν κατεργασίας οὐκ ἀνατρέφει κατὰ

[1] cf. Diltheyum in mus. rhen. XXVII p. 382.

[2] traditur 1 τριμερυχροισεον 2 τουσαναδοντες 3 σωυνμε σεμνερνερτερον υτερβατε, bene haec quidem correcta sunt.

Digitized by Microsoft®

τὴν τοῦ φωτὸς παραύξησιν, τῆς δ' αὖ πανσελήνου ἡ χαλκοσάνδαλος σύμβολον. quid χρυσοσάνδαλος sibi uelit satis apparet; quid uero χαλκοσάνδαλος paullo acrius extricare iuuat. nosti Tartari χάλκεον οὐδόν (Hom. Il. VIII 15; Hes. theog. 811) eodemque uellem retulissent interpretes quod Sophocles de loco prope Furiarum nemus sito dicit (OC. 57):

χθονὸς καλεῖται τῆσδε χαλκόπους ὁδός,

praesertim cum Oedipus postea ingrediatur leti ianuam per τὸν καταρράκτην ὁδὸν χαλκοῖς βάθροισι γῆθεν ἐρριζωμένον (u. 1590 sq.). Ἐρινύς est ipsa χαλκόπους (Soph. El. 492), uti solet πλάστιγγι χαλκηλάτῳ. nec latet cuius originis sit Χαλκιόπης nomen, quam fuisse filiam Εὐρυπύλου i. e. Orci ipsius tradit Apollonius Rhod. III 688[1]. iam memoria redeat uersuum Aristophaneorum ran. u. 294 sq., ubi de Empusa, quam haud raro paene ipsam Hecatam esse scimus, leguntur: ΔΙΟΝ. Ἔμπουσα τοίνυν ἐστί. ΞΑΝ. πυρὶ γοῦν λάμπεται ἅπαν τὸ
44 πρόσωπον. ΔΙΟΝ. καὶ σκέλος χαλκοῦν ἔχει. eiusdem rei testis est Etymologicum magnum, in quo Empusae nomen quamuis absurde deriuatur ἀπὸ τοῦ ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν[2]. insuper alium de Hecata uersum adscribo e papyro Parisina, u. 2334 sq. eliciendum:

ἐρῶ σημεῖον· χάλκεον τὸ σάνδαλον
τῆς Ταρταρούχου . . .[3]

nunc denique eos uersus, a quibus degressi sumus corruptis, promo emendatos:

εἶδόν σε τριμερῆ· χρύσεον τὸ σάνδαλον
καὶ Ταρταρούχου χάλκεον τὸ σάνδαλον,
σῶσόν με, σεμνέ, νερτέρων ὑπέρτατε.

intellegimus sic οὐρανίαν et ταρταροῦχον deam significari duobus sandaliis et aereo et aureo. hymni exstitit fragmentum: si quid uideo carminis sunt uersus ultimi, quoniam illud σῶσον κτλ. plane e more Orphico conscriptum est. etsi uersus ipsi sunt posterioris aeui, tamen symbola illa ipsa iam ueterum Atheniensium fuisse patefecimus.

in hymnis uero Orphicis prae ceteris deis Hecatam ueneratos esse supra monendum erat. magis magisque haec Hecatae et Bacchi my-

[1] χαλκεῖα in sacrificiis chthoniis et magicis adhibentur: χάλκανθος et χάλκιμος sacrificantur Hecatae, Orph. Argon. u. 908 sqq. χαλκεῖον ἄγγος pap. Paris. 223, ποτήριον 3247, χαλκεῖα γραφεῖα 259, 3255 etc. de aeris usu in multorum gentium moribus et religionibus multa collegit Friedreichius, *symbolik und mythologie der natur*, p. 152. de Germanorum superstitionibus cf. Wuttkium, *der deutsche volksaberglaube* p. 122, 143 et al.

[2] ⟨Zusätze hierzu Nekyia 49 Anm. 2.⟩

[3] cf. eiusdem papyri uerba ad Hecatam dicta, u. 2292: τοῦτο γάρ σου σύμβολον· τὸ σάνδαλόν σου ἔκρυψα καὶ κλεῖδα κρατῶ κτλ.

Digitized by Microsoft®

steria coniuncta sunt, non modo in Asia minore, ubi iam diu illius deae initia floruere, sed etiam e. c. Aeginetas omnium deorum maxime Hecatam coluisse Pausanias fert II 30, 2[1]: καὶ τελετὴν ἄγουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος Ἑκάτης, Ὀρφέα σφίσι τὸν Θρᾷκα καταστήσασθαι τὴν τελετὴν λέγοντες; postea uero Romae utraque initia haud raro consociata fuisse docti sumus illis uirorum nobilissimorum honoribus: uccantur simul et *hierofanta Hecatae* et *sacerdos* uel *archibucolus dei Liberi.* anni 377 p. Chr. est lapis cuius litteras modo euoluo in Kaibelii nouis thensauris, 1019:

> σύμβολον εὐαγέων τελετῶν ἀνέθηκε Σαβῖνα
> Ἄττει καὶ Ῥείῃ βωμὸν ἀγηράσιον,
> Λαμπαδίου θυγάτηρ μεγαλήτορος ὄργια Δηοῦς
> καὶ φοβερὰς Ἑκάτης νύκτας ἐπισταμένη[2].

quid testimonia colligam? unam inspicias quaeso lamminam aeream paruulam quae publicata est in Instituti annalibus (1850 tab. M)[3]: exsculptam enim uidemus Hecatam, cuius simplici corpori imposita sunt tria capita, adposita sex bracchia; haec mucronibus flagellis facibus, illa calathis instructa sunt. in utraque parte cista animaduertitur serpentibus cincta; a sinistra stat uir quidam et saltans et adorans, qui tergo culeum, manu autem pedum tenet. in tabella uersa ostenditur Bacchus et mulier bacchans. quid igitur? quid uir pedo ornatus? est βουκόλος. an pulchrius ipsis antiquitatis reliquiis illustrari poterit ille primi Orphici hymni u. 9, quo illam ipsam Hecatam triformem (οὐρανίην χθονίην εἰναλίην u. 2) precantur:

> τελεταῖς ὁσίῃσι παρεῖναι
> βουκόλῳ εὐμενέουσαν ἀεὶ κεχαρηότι θυμῷ.

tabella uero illa sine ulla dubitatione amuletum est magicum. apertissimum est quo deductae sint initiorum Bacchicorum et Orphicorum reliquiae.

sed cum Hecata facta esset ἡ Ταρταροῦχος, non defuit ὁ Ταρταροῦχος. uersus magici qui non ad illam uel etiam ad solis uniuersalem deum directi sunt, hunc maxime adeunt tremendum regem, Typhona dico. hymnus Orphicus XVIII, quem dicunt Plutonis esse, inscribitur

---

[1] alia earum rerum testimonia conlegit Steudingius in Roscheri lex. I p. 1085 sqq.

[2] latine subscribitur: D(omino) N(ostro) Gratiano Aug(usto) IIII et Fl(auio) Merobaude coss.

[3] repetitam uides imaginem apud Baumeisterum, *denkmäler*, I p. 633.

Digitized by Microsoft®

in omnibus codicibus εἰς Τυφῶνα. an expellere licet testimonium eius dei sic maxime in Aegypto exculti[1]:

u. 1: ὦ τὸν ὑποχθόνιον ναίων δόμον, ὀβριμόθυμε,
Ταρτάριον λειμῶνα βαθύσκιον ἠδὲ λιπαυγῆ,
Ζεῦ χθόνιε, σκηπτοῦχε, τάδ' ἱερὰ δέξο προθύμως,
Πλούτων, ὃς κατέχεις γαίης κληῖδας ἁπάσης.

adscribo enim quae in uersu 179 papyri Parisinae leguntur:

46 Κραταιὲ Τυφῶν τῆς ἄνω σκηπτουχίας
σκηπτοῦχε καὶ δυνάστα θεὲ θεῶν ἄναξ κτλ.

unum uero nunc eiusdem dei hymnum adhuc papyri Parisinae miseris sordibus obuolutum[2] (u. 261 sqq.) editurus sum. hic erat nondum corruptus:

cὲ καλέω τὸν πρῶτα θεῶν κόσμον διέποντα,
cὲ τὸν ἐπουρανίων σκῆπτρον βασίλειον ἔχοντα,
cὲ μεσεόντων τῶν ἄστρων Τυφῶνα δυνάστην,
cὲ τὸν ἄνω ἐπὶ τῷ στερεώματι δεινὸν ἄνακτα,
cὲ καλέω φοβερόν, τρομερὸν καὶ φρικτὸν ἐόντα,
cὲ τὸν δεινόν, ἀμήχανον, μισοπόνηρον,
cὲ καλέω Τυφῶν' ὥραις ἀνόμοις ἀμετρήτοις,
cὲ τὸν ἐπ' ἀσβέστῳ βεβηκότι πυρὶ λιγείῳ,
cὲ τὸν ἄνω χιόνων, κάτω δὲ πάγους σκοτεεινοῦ,
cὲ τὸν ἐπευκταίων Μοιρῶν βασίλειον ἔχοντα.
κλήζω, παντοκράτωρ, ἵνα μοι ποιῇς ἅ c' ἐρωτῶ,
εὐθὺς ἐπεννεύσῃς μοι ἐπιτρέψῃς τε γενέσθαι.

1 cέ in uersus cuiusque initio acri pronuntiatione productum esse patet. οργιλον διεποντα Pap. ὄργιλον uetatur (legitur de Baccho, Anthol. IX 524, 16). postulatur substantiuum. nullum relinquitur nisi κόσμον, cuius litterae haud ita longe absunt a traditis. 3 cε τον ανω μεσοντων αστρων τυφωνα δυναστην 4 cε τον επι τω στερεωματι δεινον ανακτα Pap. ανω inferiori uersui uindicaui, μεσεοντων restitui et postea uocem των addidi. 5 cε τον φοβερον και τρομερον και φρικτον εοντα Pap. restitui. 6 cε τον δηλον αμηχανον Pap. ΔΗΛΟΝ tolerari nullo modo potest. ΔΕΙΝΟΝ subesse (una tantum hastula adpingenda est) putaui, quamquam in u. 4 δεινὸν ἄνακτα legitur. quod nullius momenti est in huius aetatis hymnis: saepissime fit, ut magi talia adhibentes uersus intermittant. — praeterea conferas CIGr 5950: Δαίμονι Περσείῃ πολυμόρφῳ μεισοπονήρῳ, quod statuae triformi subscribitur. nonne Typhon est Hecatae quasi maritus et regni conlega? 7 ωραισανομγνοις αμετρητοις Pap. suspicor in papyro ipsa scriptum esse ANOMOIC, non Wesselyi ANOΓNOIC. 9 σκοτινου Pap. correxi. 11 ποιησης α cε ερωτω Pap. emendaui. 12 και ευθυς επινευσης μοι επιτρεψης δε γενεσθαι Pap. recuperaui formas genuinas.

[1] et ex hac re colligere licet hymnorum corpusculum in Aegypto redactum quidem esse.

[2] Wesselyus editor plane nil addidit nisi '*die anrufung schwingt sich zu hexametrischen anklängen empor*'. ne litterulam quidem correxit.

Digitized by Microsoft®

quoniam res est de Typhone, locum libri memorialis Ampeliani (VIII 3) ὡς ἐν παρόδῳ emendare liceat adhuc desperatum: (Argis in 47
Epiro) 'Iouis templum hyphonis unde est ad inferos descensus ad tollendas sortes: in quo loco dicuntur ii qui descenderunt Iouem ipsum uidere'[1]. deum illum serpentiformem se oculis praebuisse apparet sicut omnia oraculorum numina hanc formam induere solebant.[2] ne Apollo quidem ipse qui draconem Pythium terrae filium, pristinum oraculi possessorem, uicit, tamen ipse 'forma draconina' emergere non aspernatus est. similis est Iouis illius infernalis condicio et Typhonis, quem et prioribus temporibus apud Graecos uim habuisse infernam uestigia nonnulla exstant[3], formae draconinae permulta. uocatur in hymno Orphico u. 3 Ζεῦ χθόνιε nec iam ignoramus ad quantos caelestes honores eum postea promouerint. ergo templum illud unde ad inferos descendebatur erat Iouis Typhonis, nec quidquam impedit quin posteriore demum aeuo sic adnominatum esse sumas.

ipsi uero descendamus ad inferos paullo altius. ad eos enim in dies magis delata sunt Orphicae poeseos olim splendidissimae fragmenta macerrima. iam non aureas adimus tabulas sed plumbeas. nam ante hos paucos dies publici iuris facta sunt quae leguntur in septendecim lamminis plumbeis a muliercula sane doctissima britannica[4]. diris completae sunt et deuotionibus; quas nunc non curamus, quamuis multa desiderent non criticam, sed criticum. sed tabellarum ad unam omnium precibus praemittuntur quattuor uersus hexametri compluriens pleni seruati, plerumque praeter nonnullas litteras deleti aut non satis explicati. hymni mystici fragmentum tenemus. atque cum reperta sint haec monumenta plumbea in *Cypro* (prope Curium oppidum, haud procul ab agro Paphiaco), quae insula Ptolemaeorum regno addicta erat, dum Romanorum signa et illuc delata sunt, a uero uix ne aberrem uereor 48
arbitratus hosce uersus eidem generi carminum Orphicorum uel magicorum adscribendos esse, quod in *Aegypto* maxime floruisse perspicuum est. ipsa uero inspicias uerba, quantum potui, emendata:

Δαίμονες οἱ κατὰ γῆν καὶ δαίμονες οἵτινες ἔστε
καὶ πατέρες πατέρων καὶ μητέρες ἀντιένειροι[5],

---

[1] desperauit etiam Rohdeus, *Psyche* p. 112. antea tentauere 'Trophonii' pro 'hyphonis'. [2] cf. Rohdeum l. c.

[3] apud Aristoph. ran. 847 sq. ei agnus niger immolandus dicitur.

[4] edidit 'Miss Macdonald' in *'proceedings of the society of biblical archaeology'*, vol. XIII, part. 4, 1891. p. 160–190.

[5] [Luc. de morte Peregr. 36: δαίμονες μητρῷοι καὶ πατρῷοι, δέξασθέ με εὐμενεῖς.] ⟨l. ἀντιόνειροι, ut ἀντίπαις al. Usener in seinem Handexemplar.⟩

Digitized by Microsoft®

οἵτινες ἐνθάδε κεῖσθε καὶ οἵτινες ἔνθα καθῆσθε
θυμὸν ἀπὸ κραδίης πολυκηδέα πρόσθε λιπόντες —.

[1] δεμονες — κε δεμονες in tab. 2 κε bis in tab. αντιενιριοι tradi dicitur. ἀντιάνειροι coniectari uidetur quae edidit; sic quidem uertit. cassum est. hoc mihi meditanti unum relinquitur: ἔνεροι sunt Inferi, quae uox deriuatur a νερ, ενερ (cf. ἔνερθε etc.). νέρτεροι, ἐνέρτεροι Inferi. νειρός· ἔσχατος, κατώτατος Hesych. (cf. ἐν χθονὸς νειροῖς μυχοῖς Lycophr. 896). nil obstat quominus ἔνειροι formam accipiamus. sed de forma ἀντιένειροι, quam seruare paene cogimur, ipse despero. an inest aliquid quod simile sit illis ἀντίοις uel ἀνταίοις ita ut μητέρες ἀνταῖαι essent et δαιμόνια ἔνειρα? cf. p. 21 ⟨oben S. 84⟩. 3 κεοιτινες ενθαδε κισθε κε οιτινες ενθαδε καθεστε in tab. 4 προσθε λαβοντες compluriens legitur, semel in tab. XI λαβοντες λιποντες. puto λαβοντες errore scriptum esse, quoniam sequi solent haec: παραλάβετε τοῦ . . . τὸν θυμόν.

ipsas mortuorum immo patrum et matrum animas et omnes inferos imprecantur. de hac animarum aduocatione, quae auxiliarentur uel potius malum inferrent hominibus deuotis eosque perterrerent et interficerent, nunc diligenter agere uelle audacis esset[1]. quam hic satis habeo demonstrasse uere Orphicam esse. Titanes enim, hominum generis auctores nunc Tartarum percolentes, aduocantur in hymn. XXXVII 7 his precibus:

ὑμᾶς κικλήσκω μῆνιν χαλεπὴν ἀποπέμπειν
εἴ τις ἀπὸ χθονίων προγόνων οἴκοισι πελάσθη.

sane habent cur talia petant; sciunt enim quibus artibus sibi admittant daemonas inimici. namque praeter maiorum animas ingentem daemonum gregem in terrae uel Tartari profundis uersari opinabantur homines illi magis ridiculi quam religiosi. paullulum subsistamus in hoc papyri Parisinae catalogo uere Acheruntico (u. 1443 sqq.): Ἑρμῆ χθόνιε καὶ
49 Ἑκάτη χθονία καὶ Ἀχέρων χθόνιε καὶ Ὠμοφάγοι χθόνιοι καὶ θεὲ χθόνιε καὶ Ἥρωες χθόνιοι καὶ Ἀμφιάραε χθόνιε καὶ Ἀμφίπολοι χθόνιοι καὶ πνεύματα χθόνια καὶ Ἁμαρτίαι χθόνιαι καὶ Ὄνειροι χθόνιοι καὶ Ὅρκοι χθόνιοι καὶ Ἀρίστη χθονία καὶ Τάρταρε χθόνιε καὶ Βασκανία χθονία, Χάρων χθόνιε καὶ Ὀπάονες χθόνιοι καὶ νέκυες καὶ οἱ δαίμονες καὶ ψυχαὶ ἀνθρώπων πάντων . . . Μοῖραι καὶ Ἀνάγκη . . . . ὅτι ἐπικαλοῦμαι Χάος ἀρχέγονον, Ἔρεβος φρικτόν, Στυγὸς ὕδωρ, νάματα Λήθης ἀχερούσιά τε λίμνη Ἅιδου, Ἑκάτη καὶ Πλουτεῦ καὶ Κούρα, Ἑρμῆ χθόνιε, Μοῖραι καὶ Ποιναί, Ἀχέρων καὶ Αἰακὲ πυλωρὲ κλείθρων τῶν ἀιδίων. uix respiramus Tartari terroribus paene oppressi. sed ne hic quidem melioris aeui memoria plane oblitterata est, uersuum dico, quos elicias:

καὶ χάος ἀρχέγονον, Ἔρεβος φρικτόν, Στυγὸς ὕδωρ,
τήν τ' Ἄϊδος λίμνην, ἀχερούσια νάματα Λήθης.

[1] cf. nunc Rohdei librum, *Psyche*, passim.

Digitized by Microsoft®

nil nunc de aliis Orci administratoribus, de Ὠμοφάγοις, quibus haud dubie comparandus Διόνυσος ὠμηστήρ et Hecata σαρκοφάγος (in hymno lunae p. 295 u. 54 Abel.), nil de fascinationis dea (Βασκανία χθονία), cui bene adscriberetur ipsius Mortis deus ὁ βάσκανος δαίμων, qui occurrit in carminibus sepulcralibus.[1] nec desunt Βασκάνιοι Ἅιδου (in Kaibelii epigr. n. 381):

— ἐνθάδε κεῖμαι
ἁρπα[χ]θεῖ[ς᾽ Ἀίδεω] Βασκανίοις.

[β]ασκαίνει enim τοῖς ἀγαθοῖ[ς Ἄϊδης], quem uersum (Kaibel. ep. 496) sic recte restitutum esse a Buechelero iam elucet. ne ab his quidem horridis mostellis absterrentur poetae magici Orphici; legitur in pap. Paris. u. 1399 sqq.:

Μοίραις, Ἀνάγκαις, Βασκοσύναις, Λοιμῷ, Φθόνῳ,
φθιμένοις ἀώροις βιομόροις πέμπω τροφάς,
τρικάρανε νυχία, βορβοροφόρβα Παρθένε,
κλειδοῦχε Περσεφάσσα, Ταρτάρου κόρη —.[2]

si adsumas ex antecedentibus τροφάς illas esse ἀπὸ τοῦ ἄρτου, οὗ ἐσθίεις ὀλίγον καὶ κλάσας ποίησον εἰς ἑπτὰ ψωμοὺς καὶ ἐλθὼν ὅπου ἥρωες ἐσφάγησαν κτλ., iam perspicuum est hic seruari uetustissimum Ἑκάτης δείπνων ritum religiosum, qui simillimus est Χύτρων Atticorum caerimoniis sacris. Aristophanes dixisse fertur τῶν ἡρώων εἶναι τὰ πίπτοντα[3]. ne alia addam: unde talia manauerint et certis quasi legibus sint circumscripta, iam doceat Laert. Diog. VIII 34 et Suidas, qui adnotant illud τὰ πεσόντα ἀπὸ τραπέζης μὴ ἀναιρεῖσθαι symbolum esse *Pythagoreum,* quod olim iam *Crotoniatis* traditum sit[4]. sed ea mittamus contenti quod in uno exemplo originem Pythagoream et si addere liceat Orphicam enucleasse contigit. quod difficillimum est in his ruderibus. nec tamen non sunt in his farraginibus quae ualeant ad hymnos Orphicos recte intellegendos. uelut in Typhonis hymni XVIII u. 11:

ὃς κρατέεις θνητῶν θανάτου χάριν, ὦ πολυδαῖμον.

[1] in Kaibelii epigr. graec. 345. 348 (φθονερός δαίμων). 569. 579 (Βάσκανος ἢ Φθόνος). satanas etiam a poeta christiano uocatur Βάσκανος 1140, 4. cf. Plut. uirt. mul. XVII: Βασκάνου τάφος (ὡς βασκάνῳ τινὶ τύχῃ τὴν Πολυκρίτην φθονηθεῖσαν ἀπολαῦσαι τῶν τιμῶν). cf. quae de hoc daemone et Romanorum Inuidia adnotauit Eduardus Schwartz in ind. lect. Rostoch. aest. 1889, p. 10 sqq.

[2] constituit uersus Herwerdenus in Mnemosynes uol. XVI, 1888, p. 5. non amplius haec tracto, quoniam multa essent exponenda, quibus nil est cum hymnis Orphicis.

[3] fragm. 305 Kock. praeterea cf. Athen. X 427 E (Euripides in Bellerophonte similia memorauit). Plin. nat. hist. XXVIII § 27.

[4] Jamblich. uit. Pyth. 126. cf. Rohdeum, *Psyche*, p. 224 adn. 1, Prellerum et Robertum in myth. graec., p. 325 adn., Voigtium in Roscheri lex. I p. 1073.

Digitized by Microsoft®

ne Ruhnkenio quidem et Hermanno licuit mutare in πολυδέγμον, quamnis recte de eo monerent. memorantur in tabulis Cypricis δαίμονες πολυάνδριοι. πολυάνδριον est locus sepulcrorum[1] nec dubium quin Πολύανδρος unum fuerit ex illis nominibus quibus ornauerint deum potentissimum illum, qui omnium regum sane ditissimus imperat plurimis uiris, qui πολυάνδριοι uocari possunt. Πολύανδρος nomen est hominis CIGr 1705. num alius est Πολυδαίμων ac Πολύανδρος, praesertim cum ἄνδρας mortuos uocari δαίμονας minime lateat? Polydaemon est hominis nomen apud Ouidium metam. V 84 (– 'Semiramis Polydaemona sanguine cretum').

unum uero luculentissimum superest testimonium, quo probetur
51 homunciones illos magicos re uera fuisse poetarum Orphicorum discipulos quamuis degeneros et stolidos. et in Cypricis tabellis (tab. I) aduocatur Ῥηξίχθων (traditur Ῥησίχθων), quod nomen haud raro inter papyrorum litteras dignoscebatur. en, et Ῥηξιχθόνη (trad. Ῥησιχθόνη) in eadem lammella occurrit. sed ne longus sim; haec comparanda remitto:

hymn. Orph. LII (Διονύσου) u. 9 sq.	tab. plumb. Alexand.[2]
Ῥηξίχθων Πυριφεγγές . .	ὀρεοβαζα Ῥηξίχθων
οὐρεσίφοιτος	Πυριπηγα

pap. Leid. V 9, 10 sq. = pap. Par. 3175 sq.

τὸν ὀρεοβαζαγρα – Ῥηξίχθων
τὸν Πυριπηγανυξ

ecce historiola quaedam in nuce uersuum mysticorum; uides poeseos sacrae ruinas et discerptiones. abripimur ad insaniae lusus atque inuenta stupiditatis, quas persequi taedet. de hymnis nobis agendum erat: adumbrauimus quomodo propagati sint ad magorum sodalicia ac uigilias, quo intrandum est ei qui carminum mysticorum fragmenta omnia conlecturus est; his in tenebris postremae reliquiae indagandae sunt Orphicae poeseos olim illustrissimae. nam sicut fit in litterarum historia: multa quae olim erant splendidissima ac pulcherrima, nobis alta nocte obuoluta sunt; quae sordida et tenebrosa, nimium quantum illucescunt. attamen tenebras conlustrare philologi est.

EPILOGUS
DE HYMNORUM MYSTICORUM GRAECORUM MEMORIA PROPAGATA

52 Haec proponere uolui de carminum Orphicorum reliquiis. liceat in fine commentationis a limine salutare sequentia eiusdem poeseos fata.

[1] Dion. Halic. I 14 et saepius.

[2] apud Wachsmuthium, mus. rhen. XVIII 563. de tabularum plumbearum et papyrorum consuetudine iam dixi in prolegomenis papyri magicae a me editae in suppl. ann. philol. XVI, p. 791 ⟨oben S. 46⟩.

Digitized by Microsoft®

in Aegypto uerisimile est hymnorum Orphicorum librum redactum esse. Bacchi profecto cultus Alexandriae maxime floruit. Alexandrum enim ipsum ad Bacchi honores efferebant, Ptolemaeum appellabant νέον Διόνυσον. pompam dei magnificentissimam omnibus signis mysticis ornatam descripsit Callixenus Rhodius in libro de urbe ipsa edito (unde Athen. V 25—33). sicuti Alexandrum mundum expugnare uiderant, nunc Bacchi expeditionem imprimis Indicam celebrabant poetae inde ab Euphorione Chalcidensi quod sciamus.[1] Dionysius Βασσαρικά edidit omniumque clarissimus Nonnus ingentem panxit librum Bacchicum, qui permultis Orphicorum placitis et narratis perspicuus est (cf. Abelii Orphica p. 224 sqq.). quin etiam hymni haud dubie Orphici insunt (XL 369—410 Herculis, XLIV 191—199 Lunae, cf. Diltheyum in mus. rhen. XVII p. 383). et Orphei ipsius iter infernum tractabant. Hermesianactem (Athen. XIII 8 p. 597) uidetur postea imitatus esse Lucanus Romanus.

carmina uero Gnosticorum quin ad exemplar hymnorum antiquorum mysticorum i. e. Orphicorum composita sint uix est quod dubites. papyri enim quae carminibus Orphicis scatent prima sunt gnoseos documenta.[2] Alexandriae hymnos sacros panxerunt Basilides Valentinus Naasseni. Naassenorum psalmum metris antiquis 'liturgicis' — sit uenia uerbo — compositum esse egregie demonstrauit Usenerus.[3] quid uero de Ophitarum sex strophis, quas Origenes in libro contra Celsum VI 31 tradit, iudicandum 53
est? 'in graecis uerbis', inquit Christius, 'nec metricarum nec rhythmicarum legum uola aut uestigium indagari potest'.[4] itane uero? licet alii uersus plane deleti sint, ultimus uersus compluriens sic legitur:

ἡ χάρις συνέστω μοι, ναί, πάτερ, συνέστω.

quid quod Sotadeus est uersus? quas res sane sudore dignas nunc mittamus. gnosticis quos constat hymni christiani quasi patres fuisse licuit haurire e fontibus poeseos Graecae mysticae nobis, pro dolor, reclusis. inde hausit Nepos, Aegyptius episcopus, Arius, presbyter Alexandrinus.[5] uerum eos omnes eiecit ecclesia catholica uictrix eorumque musica blandimenta. iam coeperunt nil aliud cantare homines christiani nisi Iudaeorum psalmos. quae fuerint ᾠδαὶ et ὕμνοι, de quibus dicit Paulus apostolus nescimus (Ephes. V 18; Col. III 16), nec magis quae Christiani Bithynii cantauerint Christo quasi deo (Plin. epist. X 96). contra uidemus ipsi nonnullas uetustas cantuum ecclesiasticorum

[1] [cf. E. Maass, Aratea 1892, ubi de Neoptolemo Pariano p. 204 sqq., imprimis 207.] [2] cf. quae exposui *Abraxas* p. 133, 152 et al.
[3] *altgriechischer versbau,* p. 90 et 94.
[4] in anthologia graeca carminum christianorum ed. Christ et Paranikas, p. XVI.
[5] Euseb. hist. eccles. VII 24, 4. cf. Buhlium *der griechische kirchengesang bis zur zeit des Chrysostomus,* in annal. hist. theol. XVIII p. 207 sqq.

Digitized by Microsoft®

reliquias. psalterium illud Salomonis quod paullo post Hierosolymam deletam confictum esse constat[1], carmina sunt ecclesiae in apocal. Ioannis I 4–8, V 9, XI 15–19, XXI 3–8, dein apud Lucam I 46–55, 68–79, II 29–32 (quae omnia in parte euangelii postea adserta leguntur), postea in act. apost. IV 24–31, quae omnia nil sunt nisi centones e psalmis aliisque Hebraeorum libris sacris confecti. inter ea cantica quae ueteris testamenti uersioni graecae in codice saec. V. Alexandrino subiuncta sunt, quippe quae cantarentur a Christianis, praeter psalmos nonnullosque alios ueteris testamenti locos nil legitur nisi illae ipsae
54 psalmodiae in Lucae libello traditae. euanuit antiquae precum formae memoria, quin etiam damnata erat. nondum prorsus euanuisse a. 340 docemur narratiuncula de Apollinaribus, seniore presbytero et iuniore lectore ecclesiae, seruata, quos Epiphanium sophistam, qui hymnum in Bacchi honorem confectum recitasset omnesque τοὺς ἀμυήτους et βεβήλους ex more abire iussisset, non fugisse traditur. quam ob rem Theodotus qui Laodiceae munere episcopi fungebatur iis interdixit usu sacrorum.[2] eadem in urbe patres ad concilium conuocati uetuerunt ne quid aliud in ecclesia cantaretur nisi psalmi traditi (concil. Laodic. canon LIX). sic iam Hebraeorum poeseos amnis grande aestuans quasi inundauerat campos antea uersicolores. tamen Orphei ne tum quidem obliti sunt: in coemeteriis enim Romanis qua forma Christum lubentius ornabant quam Orphei omnia carminibus permulcentis![3] an putas mero casu hoc factum esse, ut hunc celeberrimum cantorem eligerent, si legeris saepissime illo aeuo Christum et Orpheum opponi aut ut damnarent falsae religionis antistitem et poetam aut ut nonnulla ueritatis christianae iam praesagiuisse prophetam mysticum affirmarent.

hisce quae leuissimo stilo circumscripsi de hymnorum illorum memoria magis magisque euanescente ueniam peto. sed quanto luculentius fit iisdem saeculis quibus carminum unus iste libellus uere in rebus sacris antiquis recitatorum nobis traditus confectus uel certe redactus sit, paullo post Dauidis libris eiecta esse carmina Orphei et plane obliuioni tradita, tanto magis discendum est, quo studio tractandae sint quas temporum inuidia nobis non ademit reliquias hymnorum Orphicorum.

[1] cf. Schuereri librum, *neutestamentliche zeitgeschichte*, p. 140 sqq. illud psalterium cum litteris apocalypticis ualde coniunctum esse docet quod Baruchi apocal. c. V paene idem est ac psalm. Salom. XI.

[2] Sozomen. hist. eccles. VI 25.

[3] cf. Piperum, *mythologie der christlichen kunst*, p. 121 sqq. F. X. Kraus, *Roma sotteranea, die römischen katakomben*, p. 195 sqq. adnotare iuuat similimas Orphei imagines antea imprimis in numis Alexandrinis (Marci Aurelii, Antonini) inueniri, cf. Piperum l. c., Friedlaenderum et Salletum, *das königliche münzkabinet*, p. 221, n. 869.

Digitized by Microsoft®

IV

DIE ZAHL DER DRAMEN DES AISCHYLOS[1]

Man pflegt die überlieferten Zahlen der Dramen des Aischylos ent- 141
weder als unvereinbare verschiedene Angaben nebeneinander stehen zu lassen oder durch gewaltsame Änderung und ebenso künstliche als unwahrscheinliche Kombination zur Übereinstimmung zu zwingen.[2] Je überflüssiger es wäre, eine neue ähnliche Rechnungskünstelei vorzulegen, um so nützlicher wird es sein, wenn sich in jenen Zahlen durch eine einfache Beobachtung vollkommen übereinstimmende, beste alte Tradition erkennen läßt. Wir haben ja bei Euripides gelernt, wie sich noch viel mannigfaltigere Zahlenangaben als solche Überlieferung erwiesen.

Dies ist der Tatbestand unsrer Nachrichten über die Dramenzahl des Aischylos: Suidas s. v. ἔγραψε δὲ καὶ ἐλεγεῖα καὶ τραγῳδίας ἐνενήκοντα, Vita Aesch. Medic. (§ 12 bei F. Schöll vor Ritschls Ausg. der Septem) ἐποίησεν δράματα[3] ο′ καὶ ἐπὶ τούτοις σατυρικὰ ἀμφὶ τὰ ϵ′ (2 codd. recc. ἀμφίβολα ϵ′). Hinter der Vita folgt in der mediceischen Hs. ein κατάλογος τῶν Αἰσχύλου δραμάτων, der 73 Titel gibt (nach neuester Kollation von Vitelli in Weckleins Aischylosausg. Berlin 1885, S. 471). In Wirklichkeit sind es 72: denn in der untersten Reihe der ersten Kolumne kann Φρύγιοι nichts anderes sein als versehentliche Dittographie aus dem folgenden Φρύγες. Das zeigt sich auch darin, daß der Schreiber, der nun mit der Reihe infolge dieses Versehens nicht auskam, einen Titel noch unter die zweite Kolumne schrieb, die so allein 19 Titel hat, während die anderen deren 18 haben.

Es sind also 4 Kolumnen mit 18 Titeln, die von links nach rechts 142
durchgehend alphabetisch geordnet sind. Es fehlen aber Titel in diesem Katalog, die wir sonsther kennen. Es fehlt z. B. auch der Φινεύς, den doch dieselbe Mediceerhs. in der Hypothesis der Perser angibt: den mußte doch der Verfertiger des Katalogs kennen. Nur den Γλαῦκος πόντιος, jedenfalls Satyrspiel, verzeichnet er, den Γλαῦκος Ποτνιεύς,

[1] ⟨Rhein. Mus. XLVIII 1893 S. 141 ff.⟩

[2] z. B. F. Schöll de locis nonnullis ad Aesch. vitam et ad historiam tragoed. graec. pertin. epistula Jenae 1876. Susemihl de vita Aeschyli quaestiones epicriticae, ind. schol. Gryph. Winter 1876/77, S. 5 ff. u. a.

[3] δράματα bezeichnet öfter ungenau die Tragödien allein z. B. vit. Eurip. σῴζεται δὲ αὐτοῦ δράματα ξϛ′ . . . ., σατυρικὰ δὲ η′. τραγῳδίαι bei Suid. meint natürlich die Satyrspiele mit, was nicht 'ungenau', sondern sehr richtig und eigentlich gesagt ist.

Digitized by Microsoft®

das dritte Stück der Perser, aber nicht.[1] Den Παλαμήδης nennt das Schol. des Med. zu Prom. v. 473, der Katalog des Med. hat ihn nicht. Kurz, es ist das Fehlen solcher Titel in der sonst so sorgfältigen Liste des Med. nur durch äußeres Versehen erklärbar, durch einen Verlust, den dieselbe im Laufe der Zeit erlitten hat.

Sollte eine Kolumne oder ein Teil der Kolumne ausgefallen sein?[2] Falls nicht schon weitere Verwirrungen nach diesem Verluste eingetreten sind, müssen sich die übrigen bekannten Titel bei der Art der alphabetischen Ordnung des Katalogs in eine Kolumne gruppieren. Übrigens ist die alphabetische Ordnung natürlich wie bei allen diesen Listen nur im ersten Buchstaben genau (hier: εὐμενίδες ἐπίγονοι ἐλευσίνιοι, ἰφιγένεια ἱξίων ἱκέτιδες, κίρκη κήρυκες κᾶρες, τοξότιδες τήλεφος τροφοί u. a.). Machen wir also mit jenen Titeln die Probe. Γλαῦκος Ποτνιεύς läßt sich in eine 5. Kolumne als 3. Reihe rechts neben Γλαῦκος Πόντιος setzen, s. den nebenstehenden Katalog; Ἱερεῖαι paßt in dieselbe Kolumne rechts neben Ἰφιγένεια, Παλαμήδης richtig in dieselbe neben Ὀστολόγοι, und man sehe, wie sich Προμηθεὺς πυρκαεύς, das richtig neben den πυρφόρος zu stehen kommt[3], und Σίσυφος πετροκυλιστής, der ebenso
144 neben den δραπέτης kommt, wie sich Φινεύς und Ὠρείθυια nun von selbst einordnen. Ist das Zufall? Gewiß nicht.

Aber ich habe noch 3 Titel, die man nennt, beiseite gelassen. Einmal die Θαλαμοποιοί. Man nimmt sie seit Hermann (Abh. der sächs. Ges. d. W. IV, 1847, S. 123 ff., Ausg. I 329) und Welcker (Rh. Mus. XIII 189 ff.) wohl meist identisch mit den Αἰγύπτιοι an, und diese nennt der Katalag schon in der 3. Kolumne oben. Diese Annahme wird nun sicher, wenn unsre Deutung des Katalogs richtig ist. Das Stück ist in irgendeiner späteren Überlieferung Αἰγύπτιοι ἢ Θαλαμοποιοί genannt worden. Ferner wäre noch der Κύκνος vorhanden, aber 'huius nomine inscriptam fuisse fabulam non licet affirmare', sagt Nauck trag. fragm.[2] p. 39. Man darf nicht aus dem Verse der Frösche 963 οὐδ' ἐξέπλητ-

[1] In der Hypothesis des M. steht nur Γλαῦκος, in den anderen Hss. aber Γλαῦκος Ποτνιεύς; das ist nicht wertlose, sondern richtige Überlieferung. Mögen beide Stücke ursprünglich nur Γλαῦκος geheißen haben, das Stück der Persertrilogie war der Ποτνιεύς, wie wohl jetzt ziemlich allgemein angenommen wird, s. auch v. Wilamowitz Herakles I 204, Anm. 167.

[2] Den Gedanken hat, soviel ich sehe, nur Bergk einmal in einer Anmerkung der gr. Litgesch. III 282, Anm. 35 hingeworfen, aber ihn weder begründet, noch die Konsequenzen gezogen, noch mit den sonst erhaltenen Titeln die Probe gemacht.

[3] Den Προμηθεὺς πυρκαεύς halte ich für sicher als Satyrspiel der Persertrilogie. Ursprünglich hat es natürlich nur Προμηθεύς geheißen. Π. πυρκ. ist aber bezeugt durch Pollux IX 156, X 64, ein Satyrspiel Prom. außerdem sicher durch Plutarch de util. ex in. perc. II p. 86 f (s. Trag. graec. fragm. ed. Nauck[2] p. 69).

Digitized by Microsoft®

Κατάλογος τῶν Αἰσχύλου δραμάτων:

ἀγαμέμνων	ἀθάμας	αἰγύπτιοι	αἰτναῖαι γνήσιοι	
αἰτναῖαι νόθοι	ἀμυμώνη	ἀργεῖοι	ἀργὼ ἢ κωπαστής (?)	
ἀταλάντη	βάκχαι	βασσάραι	γλαῦκος πόντιος	γλαῦκος ποτνιεύς
δαναΐδες	δικτυουλκοί	ἕπτ' ἐπὶ θήβας	εὐμενίδες	
5 ἐπίγονοι	ἐλευσίνιοι	ἡλιάδες	ἠδωνοί	
ἡρακλεῖδαι	θρῇσσαι	θεωροὶ ἢ ἰσθμιασταί	ἰφιγένεια	ἱερεῖαι
ἰξίων	ἱκέτιδες	κάβειροι	καλλιστώ	
κρῆσσαι	κερκύων	κίρκη σατυρική	κήρυκες	
κᾶρες ἢ εὐρώπη	λάϊος	λέων	λήμνιοι	
10 λυκοῦργος	μέμνων	μυσοί	μυρμιδόνες	
νεανίσκοι	νέμεα	νηρεῖδες	νιόβη	
ξάντριαι	οἰδίπους	ὅπλων κρίσις	ὀστολόγοι	παλαμήδης
πενθεύς	περραιβίδες	πρωτεύς	πέρσαι	
πηνελόπη	προπομποί	προμηθεὺς δεσμώτης	προμηθεὺς πυρφόρος	προμηθεὺς πυρκαεύς
15 προμηθεὺς λυόμενος	πολυδέκτης	σαλαμίνιαι	σεμέλη ἢ ὑδροφόροι	σίσυφος πετροκυλιστής
σίσυφος δραπέτης	σφίγξ	τοξότιδες	τήλεφος	
τροφοί	ὑψιπύλη	φιλοκτήτης	φορκίδες	φινεύς
φρύγιοι	φρύγες ἢ ἕκτορος λύτρα ψυχαγωγοί	χοηφόροι	ψυχοστασία	ὠρείθυια

6 ἡρακλείδης M — 4 δικτυουργοί M — 15 σαλαμίνιοι M — 2 κωπευσταί Welcker.

Digitized by Microsoft®

τον αὐτοὺς Κύκνους ποιῶν καὶ Μέμνονας κοδωνοφαλαροπώλους ein Stück Κύκνος folgern; der Unhold, sei es der Aressohn, den Herakles bezwang, sei es der Poseidonsohn, den Achilleus erschlug, kann in gar manchem andern Stück vorgekommen sein.[1] Es bleibt noch übrig die Ἀλκμήνη. Sie wird nur einmal genannt bei Hesychius I p. 258. Αἰσχύλος Ἰσθμιασταῖς καὶ Ἀλκμήνῃ. Man hat daraufhin, da sonst nie etwas davon erwähnt wird, eine Alkmene des Aischylos nicht annehmen wollen und entweder Ἀμυμώνῃ geändert oder ein Εὐριπίδης oder einen andern Namen vor Ἀλκμήνῃ als ausgefallen betrachtet. Auch wir stehen hier vor der Schwierigkeit, daß wir zwischen Αἰτναῖαι γνήσιοι und νόθοι nicht werden Ἀλκμήνη gesetzt denken wollen. Es mag hier schon nach Verlust der letzten Kolumne wieder Veränderung zugegangen sein, und es ist ja ganz natürlich, daß zu den Αἰτναῖαι γνήσιοι die Αἰτναῖαι
145 νόθοι, falls sie mit der Kolumne in Wegfall geraten waren, wieder zugesetzt werden mußten. Zwischen Αἰτναῖαι und Ἀμυμώνη würde dann gerade Ἀλκμήνη passen, auch nach der schärferen alphabetischen Ordnung, die gerade bei den 8 A-Stücken beobachtet worden ist, und wäre in dem schon verstümmelten Katalog durch die wiedereingesetzten Αἰτναῖαι νόθοι verdrängt. Doch wage ich hier, da eine Verwirrung vorliegen mag und die Ἀλκμήνη nicht einmal sicher ist, ganz und gar nicht zu entscheiden.

Aber ich denke, es ist zwingend: wenn der gelehrte, so sorgfältig geordnete Katalog Stücke nicht hat, die der Verfasser unzweifelhaft kennen mußte, wenn also dieses Fehlen nur durch äußern Verlust der Überlieferung erklärbar ist, wenn die Probe, ob diesen Verlust die schon in Kolumnen geordnete Liste durch Abhandenkommen einer Kolumne erlitten hat, so vollständig gelingt, daß sich 7 der sonst genannten Titel in eine 5. Kolumne am rechten äußern Rand des Blattes fügen und nur gerade die (2 bzw. 3) Titel nicht passen, die auch sonst schon die zweifelhaftesten waren, so hat eben der Katalog bei einem Vorfahr

---

[1] z. B. glaube ich wohl wahrscheinlich machen zu können, daß er in den Μυσοί, die verschieden vom Τήλεφος sind, vorkam. Kyknos fiel am Kaikos (Sen. Troad. 237, Agam. 216). Vgl. Fragm. der Μυσοί 144 N²:

ποταμοῦ Καΐκου χαῖρε πρῶτος ὀργεών,
εὐχαῖς δὲ σῴζοις δεσπότας παιωνίαις.

Ein Grieche fordert den Priester auf, für seine Herren zu beten, denen der Unhold Verderben droht; Achilles rettet dann alle. Welcker sagt 'ein Diener spricht für seinen Herrn, den leidenden Telephos', aber es heißt ja δεσπότας! Ich wüßte die Verse nicht anders als auf Kyknos zu deuten. Doch müßte ich noch weiteres über die Möglichkeiten für Τήλεφος, Μυσοί und auch Παλαμήδης (auch Sophokles Ποιμένες) sagen, was hier zu weit führen würde.

Digitized by Microsoft®

des cod. M. noch 5 Kolumnen gehabt. Die 5. Kolumne gab auch 18 Titel, denn Ὠρείθυια gehört in die unterste Reihe. Also gab der ganze Katalog 90 Titel: dieselbe Zahl, die auch Suidas angibt.

Das ist die gute alte Überlieferung. Die Alexandriner werden die 90 Stücke nicht mehr sämtlich gehabt haben, aber 90 Titel kannten sie aus den Didaskalien. Der Katalog bewahrte diese wertvolle alexandrinische Tradition. Jedenfalls glaubte man damit alle Dramen zu kennen: ἔγραψε τραγῳδίας ἐνενήκοντα heißt es.

Nun aber steht in der Vita zu lesen, daß Aischylos 70 Tragödien gemacht habe und Satyrspiele ungefähr 5. Daß die letztere Angabe falsch ist, hat jedermann angenommen, und es liegt in der Tat auf der Hand. Wir kennen acht als solche bezeugte Satyrdramen (Κερκύων Κήρυκες Κίρκη Λέων Λυκοῦργος Προμηθεὺς (πυρκαεύς) Πρωτεύς Σφίγξ), die außer dem Προμηθεύς alle auch in dem verstümmelten Kataloge stehen, wenn auch nur die Κίρκη den Beisatz σατυρική hat. Außerdem kann man noch 5 sicher als Satyrspieltitel annehmen (Ἀμυμώνη Γλαῦκος πόντιος Ὀστολόγοι Σίσυφος δραπέτης Φορκίδες), also im ganzen wenigstens 13. Auf keinen Fall kann jenes καὶ ἐπὶ τούτοις σατυρικὰ ἀμφὶ τὰ ε′ richtig sein.

Der Bίος und der κατάλογος gehören ja zusammen und sind gewiß 146
von lange her verbunden überliefert. Natürlich stimmten sie miteinander überein; wir haben beide als eine einheitliche Überlieferung anzusehen. Der Katalog gibt 90 Titel, darunter die Satyrspiele. Der Bίος gibt die Zahlen für Tragödien und Satyrspiele im einzelnen. Die Zahl 70 für die Tragödien ist durchaus nicht anzufechten, im Gegenteil, sie ist von vornherein sehr wahrscheinlich, da wir ja 66 Tragödientitel noch haben außer den 13 Satyrspieltiteln.[1] Dann ist aber, so gewiß in $70 + x = 90$ $x = 20$ ist, als Zahl der Satyrspiele 20 ursprünglich angegeben gewesen. Auch dieser Schluß scheint mir zwingend.

Weniger sicher ist, wie man sich die Verderbnis zu denken hat. Ich würde sie mir am liebsten so erklären: nach der Verstümmelung des Katalogs wollte man die Zahl, die viel zu hoch schien, nicht mehr stehen lassen; man hatte nur noch die 72 (oder schon versehentlich 73) Titel. Man wollte nicht weit darüber hinausgehen. Merkwürdigerweise konnte man vielleicht, wenn man Κίρκη σατυρική, das einzige in der Liste als Satyrspiel bezeichnete Stück, und die Αἰτναῖαι νόθοι abzog, gerade die 70 Tragödien angegeben glauben. Oder aber einer, der in seiner Hs. die 7 Tragödien und vielleicht noch die Ὑποθέσεις

[1] Natürlich kann ja noch ein oder der andere Titel einem Satyrspiel gehören. Aber die Möglichkeit ist wohl nur noch für Ἀγρώ und Ὠρείθυια vorhanden.

Digitized by Microsoft®

dazu hatte, in denen für 5 Tetralogien 5 Satyrspiele angegeben waren, mochte gerade deshalb diese Zahl setzen und seiner sonstigen Unsicherheit und Unwissenheit durch das ἀμφί Ausdruck geben. Aber ob man nun mit Heranziehung der Lesart jüngerer Hss. schreiben will κατυρικὰ κ'· ἀμφίβολα ϵ' (Bergk schreibt κατυρικὰ κ', ὧν ἀμφίβολα ϵ'. Wachsmuth Symbol. phil. Bonn. 149: κατυρικὰ*· ἀμφίβολα ϵ' will die Zahl im ungewissen lassen: sie ist das einzige, was ich für ganz sicher halte) oder ob man etwa in dem ἀμφὶ τὰ ϵ' den Rest eines ἀμφὶ τὰ εἴκοσιν entdecken wollte; es ist jedenfalls sicher, daß die Zahl 20 ursprünglich für die Satyrspiele angegeben war.

Also man kannte in Alexandria wenigstens dem Titel nach (leider wissen wir nichts von σῴζεται) von Aischylos 90 Dramen, darunter 70 Tragödien und 20 Satyrspiele.[1] Wir kennen 79 Dramen, darunter etwa 66 Tragödien und 13 Satyrspiele. Es fehlen uns nur 11 Titel. Vielleicht kann einmal weitere Kombination diese oder jene Lücke unseres Katalogs ausfüllen, für jetzt ist es auch ein Gewinn bei der gegebenen Deutung der Überlieferung, daß wir ein Stück Θαλαμοποιοί neben den Αἰγύπτιοι gegenüber allen Hypothesen, die immer wieder in dieser Richtung aufgestellt sind, und ebenso Κύκνος als Titel eines Dramas endgültig beseitigen können.

[1] Weitere Berechnung nach Tetralogien ist unstatthaft. Denn Aischylos wird früher nicht nur Einzeltragödien, sondern auch Einzelsatyrdramen aufgeführt haben.

Digitized by Microsoft®

V

ÜBER EINE SZENE DER ARISTOPHANISCHEN WOLKEN[1]

Strepsiades will sich von Sokrates in die neue Weisheit einführen 275
lassen. Der in seinen Spekulationen gestörte Denker läßt sich endlich mit dem Bittenden ein. βούλει τὰ θεῖα πράγματ' εἰδέναι καφῶς, fragt er (v. 250); willst du die Wolken sehen, mit ihnen Worte tauschen, die unsere Göttinnen sind? Er wünscht es und muß sich nun zuerst auf einen heiligen Schemel, ἱερὸς σκίμπους, niedersetzen. Dann muß er einen Kranz aufsetzen und wird von Sokrates, da er ängstlich einer Situation des sophokleischen Athamas gedenkt und fürchtet, er solle wie jener geopfert werden, mit den Worten getröstet ἀλλὰ ταῦτα πάντα τοὺς τελουμένους ποιοῦμεν. Er soll stillhalten, mahnt ihn der geheimnisvolle Lehrer v. 261, und was er über sich ergehen lassen soll, deuten die Worte des erstaunten Schülers an καταπαττόμενος γὰρ παιπάλη γενήσομαι. Er wird bestreut und wird wie lauter Mehlstaub. Sokrates spricht dann feierliche Gebetsworte an Ἀήρ, Αἰθήρ und die Νεφέλαι; die Wolken sollen erscheinen. μήπω μήπω γε, ruft Strepsiades πρὶν ἂν τουτὶ πτύξωμαι d. h. bevor ich mir mein ἱμάτιον über den Kopf gezogen habe (vgl. auch die Scholien). μὴ καταβρεχθῶ setzt er scherzend hinzu. Es folgen dann weitere Anrufungen der Wolken durch Sokrates, die Gesänge des Wolkenchors selbst und endlich die längeren Belehrungsversuche des schwerfälligen und zuletzt ganz unbrauchbaren Schülers. — Zunächst also sitzt Strepsiades auf einem σκίμπους, den Mantel über den Kopf gezogen, und Sokrates steht bei ihm und bestreut ihn mit etwas Mehlartigem. Daß über den Schemel noch ein Widderfell gebreitet ist, auf dem er sitzt und auf das er sich dann später zum φροντίζειν hinlegt, scheint aus v. 730 hervorzugehen (τίς ἂν δῆτ' ἐπιβάλοι ἐξ ἀρνακίδων γνώμην ἀποστερητρίδα; auch da wird er wieder ermahnt sich zu verhüllen, v. 727 und 735).

Was diese merkwürdige Gruppe auf der Bühne soll, erklärt ein Blick 276
auf das von Ersilia Lovatelli im Bulletino della commissione archeologica

[1] ⟨Rhein. Mus. XLVIII 1893 S. 275 ff.⟩

Digitized by Microsoft®

comunale di Roma 1879 VII 2, tav. I—III publizierte Relief einer Aschenurne. Die mittlere der drei Gruppen stellt einen Mann dar, der auf einem σκίμπους dasitzt, und diesen Schemel bedeckt ein Widderfell (wie das Widderhorn zwischen den Füßen des Sitzenden deutlich macht); das Haupt und der ganze Körper bis auf den rechten Arm und einen Teil der Brust sind vom Gewande verhüllt, die Linke hält, wie es scheint, eine Fackel. Hinter ihm steht eine Frau und hält über das Haupt des Sitzenden eine Getreideschwinge (λίκνον), die sie, wie schon die Haltung der Hände zeigt, schüttelt. Sie bestreut also daraus den Verhüllten.

Das ganze Relief stellt Riten bakchischer Mysterien dar. In der ersten Gruppe rechts steht ein Einzuweihender, in der rechten Hand das Opferferkel, in der linken Opferkuchen, vor einem Priester, der Wasser über das Ferkel gießt. In der dritten Gruppe sitzt Demeter, die Fackel in der Hand, von einer Schlange umwunden; neben ihr steht Kore, ebenfalls mit der Fackel, auf der anderen Seite der Myste, der die Schlange liebkost. Die mittlere Gruppe ist die oben beschriebene. Es ist die Reihenfolge der Einweihungszeremonien: das Opfer, die κάθαρσις und die ἐποπτεία.

Über die Bedeutung des heiligen Schemels (vgl. die θρόνωσις in der Weihe der Korybanten Plat. Euthyd. p. 277 D; Dio Chrysost. or. XII p. 387 εἰώθασιν ἐν τῷ καλουμένῳ θρονισμῷ καθίσαντες τοὺς μυουμένους οἱ τελοῦντες κύκλῳ περιχορεύειν), des Widderfells, ‘auf dem der zu sühnende Mörder, der Myste, das Hochzeitspaar, der Orakelsuchende sitzt’, des Kranzes (vgl. auch Harpokrat. s. v. λεύκη· οἱ τὰ Βακχικὰ τελούμενοι τῇ λεύκῃ στέφονται διὰ τὸ χθόνιον εἶναι τὸ φυτόν, χθόνιον δὲ καὶ τὸν τῆς Περσεφόνης Διόνυσον), der Verhüllung des Hauptes brauche ich weiter nichts zu sagen; diese kathartischen Riten sind ganz gewöhnlich, und ich kann nur auf die reichen Belege verweisen, die Diels kürzlich in den sibyllinischen Blättern gegeben hat S. 48, 2; 51, 4; 70 f.; 120 ff. Auch die vannus mystica, deren Gebrauch die Reinigung versinnbildlicht (statt λικμᾶν wird auch technisch καθαρίζειν, καθαίρειν gebraucht, Blümner Techn. u. Term. der Gew. u. K. I 9 und Anm. 5), ist bekannt genug.

Die Einführung des Strepsiades in die neue philosophische und so-
277 phistische Weisheit wird also im Spott als eine Einweihung in Mysterien vorgeführt. Diese Vorstellung zieht sich durch die ganze Szene. τὰ θεῖα πράγματα soll der Neophyte kennen lernen, λεπτοτάτων λήρων ἱερεύς wird Sokrates genannt (v. 359), die Wolken nennen ihn und seine Genossen mit sakralem Terminus ihre πρόπολοι (v. 436). Auf die κάθαρσις folgt die ἐποπτεία; der Entsühnte schaut die Göttinnen selbst (v. 322 ff.). Dann folgt, wollte man die mystische Terminologie anwenden

Digitized by Microsoft®

etwa wie sie Theo von Smyrna gibt (expos. rer. math. ad leg. Plat. ut. ed. Hiller p. 14, 25ff.)[1] παράδοσις τῆς τελετῆς oder τῶν μυστηρίων[2], die Belehrung über die neuen Weisheitsweihen, und nun soll der Adept in das Heiligtum des eigentlichen φροντιστήριον eingehen und muß sein Gewand ablegen; denn γυμνοὺς εἰσιέναι νομίζεται (v. 498). Auch seine Schuhe hat er ausziehen müssen wie aus v. 719 und 858 hervorgeht. Strepsiades verlangt noch einen Opferkuchen (μελιττοῦταν), wie sie auch der Myste mitbrachte, und vergleicht spöttisch das Haus des Sokrates mit der Orakelhöhle des Trophonios (v. 507f.; vgl. bes. Pausan. IX 39, 11). Ob in den Versen 461ff., was der Chor dem Strepsiades, wenn er in die neue Weisheit eingeweiht wäre, verheißt τὸν πάντα χρόνον μετ' ἐμοῦ ζηλωτότατον βίον ἀνθρώπων διάξεις, ob darin parodische Anspielung auf die εὐδαιμονία liegt, welche die Mysterienkulte meist versprachen (Theo a. a. O., Lobeck Aglaoph. p. 69ff.; auch die eleusinischen Göttinnen senden dem Geweihten ins Haus Πλοῦτον, ὃς ἀνθρώποις ἄφενος θνητοῖσι δίδωσιν, Hom. Hymn. auf Dem. v. 489), mag dahingestellt bleiben; Parodie ist es sicher, wie schon die Form zeigt (Daktylo-Epitriten).

Die Parabase[3] unterbricht den Fortgang dieser Szenen, wenigstens 278
in der uns vorliegenden Diaskeue. Danach nimmt die Prüfung des Neophyten ihren Fortgang; die Geheimnisse der Metrik, Rhythmik, Grammatik werden ihm offenbart: alles Spott auf die Sophistenweisheit, namentlich die des Prodikos. Strepsiades bringt den Schemel wieder mit heraus (v. 633, 709) und sitzt während des Folgenden auf dem Widderfell; auch die merkwürdigen, so zu sagen gymnosophistischen Meditationsübungen, deren spezielle Beziehung uns nicht mehr klar ist, muß er so anstellen, das Haupt verhüllt. Schließlich zeigt er sich aber so unbeholfen und vergeßlich, daß er fortgejagt wird.

Man kann sich vom Standpunkte des Atheners kaum etwas Komischeres denken als die Zusammenstellung der heterogensten Dinge in dieser Szene: der aufklärerische Sophist weiht seinen Schüler mit dem Ritual

---

[1] Vgl. p. 14, 18 ff. καὶ γὰρ αὖ τὴν φιλοσοφίαν μύησιν φαίη τις ἂν ἀληθοῦς τελετῆς καὶ τῶν ὄντων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων παράδοσιν. μυήσεως δὲ μέρη πέντε. τὸ μὲν προηγούμενον καθαρμός. οὔτε γὰρ ἅπασι τοῖς βουλομένοις μετουσία μυστηρίων ἐστίν, ἀλλ' εἰσὶν οὓς αὐτῶν εἴργεσθαι προαγορεύεται, οἷον τοὺς χεῖρας μὴ καθαρὰς καὶ φωνὴν ἀξύνετον ἔχοντας, καὶ αὐτοὺς δὲ τοὺς μὴ εἰργομένους ἀνάγκη καθαρμοῦ τινος πρότερον τυχεῖν, μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν δευτέρα ἐστὶν ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις, τρίτη δὲ ⟨ἡ⟩ ἐπονομαζομένη ἐποπτεία.

[2] Vgl. Clem. Alexandr. Strom. p. 844: πρὸ τῆς τῶν μυστηρίων παραδόσεως καθαρμούς τινας προσάγειν τοῖς μυεῖσθαι μέλλουσιν ἀξιοῦσιν.

[3] Ob in den Worten des κομμάτιον an den hineingehenden Strepsiades auch Parodie von uns unbekannten liturgischen Formeln steckt? εὐτυχία γένοιτο ἀνθρώπῳ, ὅτι κτλ. Vgl. Eur. Herakl. 613 τὰ μυστῶν δ' ὄργι' εὐτύχησ' ἰδών.

Digitized by Microsoft®

bakchischer Mysterien in die gottesleugnerische Naturphilosophie, in die Quisquilien der Synonymik und die Verdrehungskünste der Rhetorik ein. Erinnert man sich der Darstellung einer der oben beschriebenen ganz analogen Einweihungsszene, in der ein zottiger Silen das λίκνον hält (Bull. della comm. arch. a. a. O. tav. IV. V, 5, auch in Baumeisters Denkmälern I 449), so kann man sich denken, wie sich Sokrates in jener Gruppe ausgenommen haben wird. Ihn hat gewiß nicht erst Plato mit einem Silen verglichen.

Welcher Art aber sind die Mysterien, die hier nachgebildet werden? Sollte auch wirklich jene Reliefdarstellung auf die eleusinischen Weihen zu beziehen sein, so ist es doch ganz unmöglich, daß die hochheiligen Gnadenmittel der großen Göttinnen in komischer Verzerrung zum Gelächter der Menge auf der Bühne vorgeführt wären. Diese Einweihungsriten werden aber auch sonst ziemlich ähnlich gewesen sein, wie manche Darstellungen zeigen, die sich gewiß nicht auf Eleusis beziehen (Bull. della comm. arch. a. a. O. tav. IV. V). Aber welcher Art Weihen hat Aristophanes im einzelnen im Auge gehabt? Wir müssen eine Stelle noch etwas genauer betrachten.

v. 260, ΣΩ. λέγειν γενήσει τρίμμα, κρόταλον, παιπάλη.
ἀλλ' ἔχ' ἀτρεμεί. ΣΤΡ. μὰ τὸν Δί' οὐ ψεύσει γέ με·
καταπαττόμενος γὰρ παιπάλη γενήσομαι.

Das Wortspiel ist ja klar: er wird ein geriebener, abgefeimter Mensch, παιπάλη, werden, und er wird auch wirklich so bestreut, daß er ganz παιπάλη wird. Hören wir noch die Scholiasten, deren Erklärungen ich ausschreiben muß: ταῦτα δὲ λέγων λίθους συγκρούει ἄνωθεν αὐτοῦ.
279 τρίμμα οὖν εἶπε διὰ τὸ τρίβεσθαι τοὺς λίθους. κρόταλον δὲ διὰ τὸ κρούεσθαι αὐτόν. παιπάλη διὰ τὴν τραχύτητα. ἐπεὶ παίπαλα καλοῦμεν τὰ δύσβατα (das letzte natürlich ganz töricht). ἄλλως· ταῦτα λέγων ἅμα ὁ Σωκράτης λίθους παρατρίβων πωρίνους καὶ κρούων πρὸς ἀλλήλους, συναγαγὼν τὰ ἀπὸ τούτων θραύσματα βάλλει τὸν πρεσβύτην, καθάπερ τὰ ἱερεῖα ταῖς οὐλαῖς οἱ θύοντες, καὶ διὰ τοῦτο παίζει τοῖς ὀνόμασι. τρίμμα μὲν τὴν ἀπὸ τούτων ἐκπίπτουσαν λατύπην κτλ. Zum folgenden Verse noch: πληρωθεὶς γάρ, φησί, τούτων, λέγω δὴ τῶν τριμμάτων τῶν λίθων καὶ τῆς λατύπης, ἣν ἔφαμεν παιπάλην καλεῖσθαι, γενήσομαι παιπάλη. Diese bestimmten Angaben können nicht ganz aus der Luft gegriffen sein, sie müssen auf alter Tradition beruhen. Sokrates reibt Tuffsteine, Kalk oder Gips (λίθοι πώρινοι, λατύπη) aneinander über dem Kopf des Verhüllten und schlägt sie aneinander, daß Strepsiades mit dem weißen Staube, der wie feiner Mehlstaub παιπάλη ist, über und

Digitized by Microsoft®

über bestreut wird. Das Wortspiel mit dem τρίμμα, κρόταλον[1], παιπάλη ist in der Tat so erst vollständig treffend.

Sehen wir uns nach analogen Riten um, so erinnern wir uns zunächst der Winkelmysterien des Sabazios und dessen was Aischines nach Demosthenes (Kranzrede § 259 ff.) dabei getan haben soll: τῇ μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες καὶ τἄλλα συνεσκευωροῦ, τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάττων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ καθαρμοῦ κελεύων λέγειν 'ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον' κτλ. Dazu steht bei Harpokration im Artikel ἀπομάττων[2]: ἄλλοι δὲ περιεργότερον, οἷον περιπλάττων τὸν πηλὸν καὶ τὰ πίτυρα τοῖς τελουμένοις ὡς λέγομεν ἀπομάττεσθαι τὸν ἀνδριάντα πηλῷ. ἤλειφον γὰρ τῷ πηλῷ καὶ τῷ πιτύρῳ τοὺς μυουμένους, ἐκμιμούμενοι τὰ μυθολογούμενα παρ' ἐνίοις ὡς ἄρα οἱ Τιτᾶνες τὸν Διόνυσον ἐλυμήναντο γύψῳ καταπλασάμενοι ἐπὶ τῷ μὴ γνώριμοι γενέσθαι. τοῦτο μὲν οὖν τὸ ἔθος ἐκλιπεῖν, πηλῷ δὲ ὕστερον καταπλάττεσθαι νομίμου χάριν. Das ist die Überlieferung der Orphiker vom Tode des Dionysos; sie sind die ἔνιοι. Lobeck hat recht (Aglaoph. p. 654): 'dubitari non potest, quin ritus mystici, quibus Glaucothea perfuncta est, fabulis Orphicis de industria accommodati et ex iis tamquam e fonte repetiti sint'. Die Kulte des Sabazios, der Kotytto, des Adonis und andere ausländische Mysterien, die gerade in der Zeit des Peloponnesischen Krieges so zahlreich in Athen Anhänger fanden (Foucart des associations religieuses chez les Grecs p. 55 ff.), hatten großen Einfluß auf die orphischen Weihen und umgekehrt; sie waren gerade damals vielfach miteinander vermengt (besonders verbreitet war der Sabaziosdienst, Aristoph. Lysistr. 386 ff., Wesp. 10, fragm. 566; εὐοῖ σαβοῖ bei Demosth. a. a. O. und εὐαῖ σαβαῖ in den Bapten des Eupolis fr. 84 K, Ὗης bei Demosth. und in den Kretern des Apollophanes fr. 7 K, Aristoph. fr. 878). Noch in spätester Zeit bestreuten sich die bakchischen Mysten mit Gips: Nonnus Dionys. 280

---

[1] κρόταλον soll bezeichnen einmal 'Plappermaul' und dann das Klapperblech oder Becken, wie sie bei solchen Riten gebraucht wurden, hier die Steine, die aneinandergeschlagen werden.

[2] ἀπομάττειν und περιμάττειν sind stehende Ausdrücke für mystische Reinigung. Harpokration führt a. a. O. aus Sophokles Αἰχμαλώτιδες an: στρατοῦ καθαρτὴς κἀπομαγμάτων ὕδρις (Nauck² 31). Der mit καὶ πάλιν angefügte Vers δεινότατος ἀπομάκτης τε μεγάλων συμφορῶν muß aus einem Komiker sein. — Menand. bei Clem. Alex. p. 844:

περιμαξάτωσαν σ' αἱ γυναῖκες ἐν κύκλῳ
καὶ περιθειωσάτωσαν, ἀπὸ κρουνῶν τριῶν
ὕδατι περίρραν', ἐμβαλὼν ἅλας, φακούς.

Plutarch. de superst. p. 168 D, p. 166 A περιμάκτρια γραῦς.

Digitized by Microsoft®

XXVII 228 ἐλευκαίνοντο δὲ γύψῳ μυστιπόλῳ (vgl. v. 204, XXIX 274. XXXIV 144. XLVII 732). Nonnus schließt sich ja hauptsächlich an orphische Überlieferungen und Bräuche an. Daß sich die orphischen Adepten darum mit Gips bestrichen hätten, weil so die Titanen den Dionysos getötet, ist gewiß eine spätere ἱερολογία, die, wie ich glaube, aus der Bedeutung von τίτανος Kalk, Gips entstanden ist.[1] Jener Brauch aber, den zu Weihenden beim καθαρμός mit Kalk- oder Gipsstaub zu bestreuen, ist — das hat sich herausgestellt — bereits im 5. Jahrhundert in Athen geübt bei den orphischen τελεταί.

Wir wissen nun, wen Aristophanes verspottet. Die Privatmysterien, die gerade in Athen heimisch waren, die dort eine Vergangenheit, ja
281 eine literarische Vergangenheit hatten, waren die des Orpheus. Lange zurückgedrängt machten sie damals wieder gewaltiges Aufsehen mit ihren καθαρμοί und τελεταί und περιρραντήρια. Es wird kaum einen schrofferen Gegensatz gegeben haben als die bildungsstolzen aufgeklärten Sophisten und die abergläubischen orphischen Winkelpriester, die über die Sünde und Unreinheit der Menschen Zeter schrieen.[2] Beider Treiben wird nun hier karrikiert in einem Bilde vereinigt, eine Art komischen Witzes, die am sichersten zu wirken pflegt und auch von Aristophanes fast in jedem Stücke angewendet ist. Gerade diese Zusammenstellung aber war damals besonders zeitgemäß, und der einfache improvisierte καθαρμός mit den paar Steinen wird charakteristisch sein für das Verfahren der Sühnepropheten unter dem niederen abergläubischen Volke, wie man es vielleicht täglich beobachten konnte. Sie zogen etwa mit einem Widderfell und ein paar Kalk- oder Gipsstücken umher und 'reinigten' jeden, der sich von ihnen einschüchtern ließ, und sie mochten sich dann wohl auch durch gestohlene Mäntel oder Schuhe, die sie mit ihrem frommen Hokuspokus wegbugsierten, bezahlt machen. Gegen die Anhänger der orphischen Sekte, deren es auch unter den Vornehmen und Gebildeten genug gab, wendet sich gerade damals auch Euripides im Hippolytos (v. 953 ff., wo auch von ihren γράμματα πολλά die Rede ist), um diese Zeit werden die Kreter gedichtet sein, in denen sie behandelt waren (fragm. 472 N²), 414 verspottet Aristophanes in den

[1] Vgl. Eustath. zu Il. II 735: τίτανον δὲ κυρίως τὴν κονίαν φαμὲν τὸ ἰδιωτικῶς λεγόμενον ἄσβεστον, τὸ ἐν λίθοις κεκαυμένοις χνοῶδες λευκόν. ἐκλήθη δὲ οὕτως ἀπὸ τῶν μυθικῶν Τιτάνων, οὓς ὁ τοῦ μύθου Ζεὺς κεραυνοῖς βαλὼν κατέφρυγε· δι' αὐτοὺς γὰρ καὶ τὸ ἐξ ἅγαν πολλῆς καύσεως καὶ ὡς οἷον εἰπεῖν τιτανώδους διατρυφθὲν ἐν λίθοις λεπτὸν τίτανος ὠνομάσθη οἷον ποινῆς τινος Τιτανικῆς γενομένης καὶ ἐν αὐτῷ.

[2] Für die Ausdehnung ihrer Propaganda in etwas späterer Zeit ist besonders lehrreich Plat. Rep. p. 364 E.

Digitized by Microsoft®

Vögeln ihre kosmogonischen Lehren (v. 693 ff.).[1] Wenn hier, in den Wolken, Χάος und Αἰθήρ (Ἀήρ), die in diesen orphischen Systemen fast immer im Anfang vorkommen, neben den Νεφέλαι angerufen werden v. 424, 627, so mag auch darin immerhin ein Seitenhieb auf solche Mystik zu erkennen sein, so klar ja sonst die Beziehung dieser Partien 282
auf bestimmte philosophische Lehren seit den Ausführungen von Diels festgestellt ist (Verhandlungen der 35. Philologenversammlung zu Stettin).

Jedenfalls aber — und das ist noch ein wertvoller Gewinn der richtigen Erklärung der Szene — ist das Gebet, das Sokrates spricht, während er den Dasitzenden bestreut und weiht, eine Nachbildung wirklich liturgischer Hymnen, wie sie die orphischen Telesten damals gebraucht haben.

v. 263 εὐφημεῖν χρὴ τὸν πρεσβύτην καὶ τῆς εὐχῆς ὑπακούειν,
ὦ δέσποτ' ἄναξ, ἀμέτρητ' Ἀήρ, ὅς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον,
λαμπρός τ' Αἰθήρ, σεμναί τε θεαὶ Νεφέλαι βροντησικέραυνοι,
ἄρθητε, φάνητ', ὦ δέσποιναι, τῷ φροντιστῇ μετέωροι.
— — — — — — — — — — — — —

v. 269 ἔλθετε δῆτ', ὦ πολυτίμητοι Νεφέλαι, τῷδ' εἰς ἐπίδειξιν.
εἴτ' — — εἴτ' — ἦ —

v. 274 ἐπακούσατε δεξάμεναι θυσίαν καὶ τοῖς ἱεροῖσι χαρεῖσαι.

Man kann noch in der uns erhaltenen Sammlung liturgischer orphischer Hymnen, wie sie 5 bis 600 Jahre später im Gebrauch waren, aber in mancher alten Formel, in manchem alten Kultnamen auf ihren athenischen Ursprung zurückweisen[2], man kann da noch die Ähnlichkeit mit der parodierten Nachbildung des Aristophanes erkennen. Zuerst pflegt die Gottheit angerufen zu werden (hier sind es drei, wie es in den Mysterienkulten meist drei waren), sie solle erscheinen:

Orph. Hymn. XXXI 6 ἔλθοιτ' εὐμενέοντες ἐπ' εὐφήμοισι λόγοισι
XLIII 10 ἔλθετ' ἐπ' εὐφήμους τελετάς —
LI 17 ἔλθετ ἐπ' εὐφήμοις ἱεροῖς κεχαρηότι θυμῷ.
XLVI 8 εὔφρων, ἐλθέ, μάκαρ, κεχαρισμένα δ' ἱερὰ δέξαι.

---

[1] Nicht zufällig wird es sein, daß im Beginne der Parodie orphischer Kosmogonie zweimal ὀρθῶς gebraucht wird, v. 690 ἵν' ἀκούσαντες πάντα παρ' ἡμῶν ὀρθῶς περὶ τῶν μετεώρων φύσιν οἰωνῶν γένεσίν τε θεῶν ποταμῶν τ' Ἐρέβους τε Χάους τε εἰδότες ὀρθῶς κτλ. So hier, Wolk. 250, βούλει τὰ θεῖα πράγματ' εἰδέναι σαφῶς, ἄττ' ἔστιν ὀρθῶς; (Herwerden will ὄντως schreiben! Später wird dann das Wort ebenso bei den Christen gebraucht Clem. Al. p. 844 προκαθαίρειν ἀπὸ τῶν φαύλων καὶ μοχθηρῶν δογμάτων διὰ τοῦ λόγου τοῦ ὀρθοῦ). Das mag ein Schlagwort der Anhänger orphischer Lehre gewesen sein; sie hatten auch ihre Orthodoxie.

[2] Vgl. meine Schrift de hymnis Orphicis (Marburg 1891), in der ich auch die Sammlung als wirklich im Kult gebraucht erwiesen zu haben glaube, p. 11, 27, 30 ⟨oben S. 76, 89, 91⟩ u. s.

Digitized by Microsoft®

(XVII^b 8 χαίρων ὁσίοις τε σεβασμοῖς, vgl. XVIII Ende u. s.).[1]

283 Mit κλῦθι u. ä. beginnt oft die Anrufung; der Preis der Gottheit wird meist wie oben (ὃς ἔχεις —) mit ὃς ναίεις, ἔχεις o. dgl. angeknüpft (XVII 3, XVIII 6, XXIII 5, XXXII 4 u. s.). εὐφημεῖτε, εὐφημία ἔστω begannen ja fast alle heiligen Handlungen, auch das Opfer (Arist. Acharn. 237, 241 und schol., Vögel 959, Wesp. 868, Thesm. 295, Fried. 433, Frösche 354: εὐφημεῖν χρή beginnt der Hierophant seine πρόρρησις, der dann die Hymnen an Kore, Demeter und Iakchos folgen. Vgl. Callimach. hymn. Apoll. v. 17. Dionys. hymn. 1); mit Absicht werden die Wolkengöttinnen gerade σεμναὶ θεαί genannt (vgl. Hom. Hymn. auf Dem. v. 1, 486; σεμνὰ Κότυς Aesch. Edon. 57 N^2), wie v. 316 μεγάλαι θεαί (vgl. Pausan. VIII 31, 1. Soph. OC 683, Sauppe Mysterieninschrift von Andania S. 43), beides stehende Bezeichnungen für Mysteriengöttinnen. Auch ὦ πολυτίμητοι Νεφέλαι soll an bestimmte liturgische Formeln anklingen; man vergleiche Stellen wie δέσποινα πολυτίμητε Δήμητερ φίλη καὶ Φερσέφαττα in den Thesmoph. v. 286, ὦ πότνια πολυτίμητε Δήμητρος κόρη in der Nachbildung des eleusinischen Mystenzuges Frösche 337, und v. 398 in der Nachbildung ihres Liedes an den Iakchos Ἴακχε πολυτίμητε.

So wird sich noch manche alte sakrale Formel wiedergewinnen lassen, mancher Rest hieratischer Überlieferung des 5. Jahrhunderts. Die Szene der Wolken (namentlich von v. 250 bis zu Ende des Gebets des Sokrates v. 275) ist als parodische Nachbildung orphischer Weihen und orphischer Hymnen erkannt. Diese alten Hymnen selbst sind ja alle verloren: die σανίδες, τὰς Ὀρφεία κατέγραψε γῆρυς, die Euripides kannte (Alcest. 968), wird nie wieder eines Menschen Auge sehen; sie sind lange vermodert. Aus den Denkmälern und Überlieferungen später Jahrhunderte auf die alte Zeit ohne weiteres zu schließen, ist in keinem Falle erlaubt. Aber es wird doch noch durch Kombination manches Stück antiker Liturgie des 5. Jahrhunderts zu erschließen sein, wie ich es versuchte. Gerade in der Komödie und Tragödie ist noch vieles derart verborgen; das gilt es zu deuten, zu sammeln und zu verwerten.

[1] Vgl. auch Thesmophor. v. 312 ff. Nachdem der Keryx sein εὐφημία ἔστω gesagt und die Namen der Gottheiten genannt hat, singt der Chor der Kultteilnehmerinnen:

δεχόμεσθα καὶ θεῶν γένος
λιτόμεσθα ταῖσδ' ἐπ' εὐχαῖς
φανέντας ἐπιχαρῆναι.

Die Weise der Anrufung 'kommt, sei es daß ihr da oder da seid' ist ja in Hymnen an Gottheiten ganz gewöhnlich. (Hier ist die Reihenfolge der genannten Orte Nord, West, Süd, Ost!)

Digitized by Microsoft®

VI

DIE GÖTTIN MISE[1]

Auf eine Göttin, die man bisher kaum beachtet hatte, ist durch eine 1
Stelle des Herondas allgemeinere Aufmerksamkeit gerichtet worden. Im ersten Mimiambos wird eine Prozession der Mise, κάθοδος τῆς Μίσης (v. 51), erwähnt, bei der einer eine junge Frau gesehen und sich in sie verliebt hat. Als Ort dieser Prozession ist nicht Ägypten – denn dahin ist der Mann der Frau gerade verreist (v. 23) –, gewiß aber eine nicht zu ferne Gegend gedacht, die auf dem Seewege von Ägypten erreicht wurde (v. 68).

Wir wußten schon[2], daß die Mise in den orphischen Kultgemeinden verehrt worden ist; denn wir haben ein Denkmal dieser Verehrung im 42. Liede des uns erhaltenen orphischen Gebetbuchs. Wahrscheinlich ist diese Sammlung so wie sie vorliegt in oder um Alexandria zusammengestellt und gebraucht.[3] In dem Hymnus wird Mise als eine mannweibliche Gottheit angerufen und in der wüst mischenden Art dieser Gebete sogar zugleich als Dionysos und Iakchos bezeichnet.[4] Solche mannweibliche Gottheiten stellten ja die Orphiker mit Vorliebe in den Anfang ihrer Theogonien, wie die Ἀδράστεια ἀρσενόθηλυς (orph. Frgm. 36 Abel), einen Φάνης als ζῷον ἀρρενόθηλυ (orph. Frgm. 38, 62, 73) und andere Wesen. Die einzelnen Gottheiten mit allen möglichen 2
andern gleichzusetzen und so jedesmal die einzelnen, die gerade angerufen werden, zu möglichst weltumfassenden Gestalten auszuweiten, liegt ja in der Eigenart dieser Gebete; und so wird auch hier Mise als eine Art Weltenmutter gedacht, gerade wie vorher Demeter (Hymn. 40) und die Mutter Antaia (Hymn. 41) auch, mit denen sie aber durchaus

---

[1] ⟨Philologus LII (N. F. VI) 1893 S. 1ff.⟩

[2] O. Crusius in den Untersuchungen zu Herond. 17f. 128ff. hat bisher die Stellen für die Mise am vollständigsten.

[3] S. meine Schrift de hymnis Orphicis p. 24 ⟨oben S. 87⟩ u. f. Daß die orphischen Hymnen wirklich gebrauchte Kultgebete sind, hoffe ich eben dort bewiesen zu haben.

[4] Denn τ' v. 3 einzusetzen ist falsch; das Wesen wird Διόνυσος, Μίση und dann auch noch 4 Λύσειος Ἴακχος genannt.

Digitized by Microsoft®

nicht zufällig zusammensteht. Von der Antaia wird das Abenteuer in Eleusis erzählt, das Demeter auf der Suche nach Persephone erlebt haben sollte. Daß die μήτηρ Ἀνταίη eigentlich eine chthonische Gespenstermutter ist, die sonst der Hekate gleichgesetzt zu werden pflegt, habe ich früher (de hymnis orph. p. 14 sq. ⟨oben S. 79⟩) aus dem Gebrauche von cυνάντημα (Erscheinung, Gespenst), εὐάντητος usw. zu zeigen gesucht.[1]

Hier ist sie, auch als eine Allmutter (v. 2), mit den Zügen der Demeter ausgestattet, die in Eleusis ihr Fasten auf der Suche nach dem Kinde aufgab (v. 3. 4) und dann endlich kam

εἰc Ἀίδην πρὸc ἀγαυὴν Φερcεφόνειαν
ἁγνὸν παῖδα Δυcαύλου ὁδηγητῆρα λαχοῦcα,
μηνυτῆρ'[2] ἁγίων λέκτρων χθονίου Διὸc ἄγνοῦ . .

Nun vergleiche man eine Angabe bei Harpokration s. v. Δυcαύλης. Δείναρχος ἐν τῇ περὶ τῆc ἱερείαc διαδικαcίᾳ εἰ γνήcιος. Ἀcκληπιάδης δ' ἐν δ' Τραγῳδουμένων τὸν Δυcαύλην αὐτόχθονα εἶναί φηcι, cυνοικήcαντα δὲ Βαυβοῖ cχεῖν παῖδαc Πρωτονόην[3] τε καὶ Μίcαν. So ist also auch die Mise unter jene eleusinischen Gottheiten eingereiht gewesen als Tochter des Dysaules und der Baubo, denn Asklepiades berichtet natürlich attisch-eleusinische Sage. Es ist nicht zufällig, daß
3 im 42. der orphischen Hymnen, nachdem im 41. von Demeter-Antaia, von Dysaules usw. erzählt ist, die Mise gefeiert wird; und die Aufzählung ihrer Aufenthaltsorte beginnt dort (v. 5):

εἴτ' ἐν Ἐλευcῖνοc τέρπῃ νηῷ θυόεντι.

In denselben Sagenkreis gehört die Geschichte, die im 4. Buche der Ἑτεροιούμενα des Nikandros stand (frgm. 56 p. 63 O. Schneider aus

[1] Vgl. bes. Hesych. s. v. Ἀνταία· ἐναντία . . . cημαίνει δὲ καὶ δαιμόνια· καὶ τὴν Ἑκάτην δὲ Ἀνταίαν λέγουcιν ἀπὸ τοῦ ἐπιπέμπειν αὐτά. So ist doch wohl auch Ἀνταῖοc, der furchtbare Erdensohn, aufzufassen, und der Name eines Silens auf einer alten chalkidischen schwarzfigurigen Vase Ἀντίης (Heydemann Satyr- und Bakchennamen, 5. Hallesches Winckelmannsprogr. 1880, S. 28), ein sehr passender Name für den schreckend erscheinenden Berg- und Walddämon. Auch Ἀντίων, Vater des Ixion, mag hierher gehören.

[2] Daß dies ein bestimmter alter sakraler Terminus ist, mag aus Pausan. I 14, 3 folgen: (Ἔπη ᾄδεται) Ὀρφέωc δὲ (οὐδὲ ταῦτα Ὀρφέως, ἐμοὶ δοκεῖν ὄντα) Εὐβουλεῖ καὶ Τριπτολέμῳ Δυcαύλην πατέρα εἶναι, μηνύcαcι δέ cφιcι περὶ τῆc παιδὸc δοθῆναι παρὰ τῆc Δήμητροc cπεῖραι τοὺc καρπούc.

[3] Sollte nicht vielleicht πρωτογόνην zu setzen und ein weibliches Gegenbild des orphischen Protogonos zu verstehen sein, wie es denn in Attika auch einen Kult der Κόρη πρωτογόνη gegeben hat, Pausan. I 31, 2. Als Μίcαν ist natürlich das νῆcαν des Paris. D und Palat. E und κνίcαν des Vatic. B zu deuten, was bereits von Müller FHGr II 339 geschehen ist.

Digitized by Microsoft®

Antonin. Liberal. 24 p. 224), daß Demeter in Attika von Misme in ihrem Hause empfangen und bewirtet worden sei; ihr Sohn Askalabos wird wegen seines übermütigen Spottes in eine Eidechse verwandelt. So sehr man an der merkwürdigen Form Misme auch nach dem, was wir noch über den Namen der Göttin auszuführen haben, Anstoß nehmen könnte, die Überlieferung ist durch die Übereinstimmung von Antonin. Lib. und Lactant. Placid. narr. fab. V 7 geschützt[1] —, wer kann ernstlich diese Misme und jene Mise trennen wollen? Da liegen Ausgleichungen und Mischungen vor, die zu enträtseln alles Material fehlt.

So viel ist klar: früher war es Iambe, welche die Demeter empfing, so im alten Demeterhymnus: die Göttin war ἀγέλαστος usw. (v. 202ff.),

πρίν γ' ὅτε δὴ χλεύης μιν Ἰάμβη κέδν' εἰδυῖα
πολλὰ παρασκώπτους' ἐτρέψατο πότνιαν, ἁγνήν,
μειδῆσαι γελάσαι τε καὶ ἵλαον σχεῖν θυμόν.

Sie wird auch erst aus andern Demeterkulten übernommen sein und ist als Dienerin ins Haus des Keleos und der Metaneira gesetzt. Später erst drang eine ganz andre Gestalt aus den lasziven Kultgebräuchen der Orphiker — denn für diese wird sie ausschließlich bezeugt (fr. 215, 216 Abel) — auch dort ein als Amme der Demeter oder als Gattin des Dysaules, die nun mit ihm das die Göttin aufnehmende Paar bildet. Wir wissen, was dies Wesen bedeutet: sie ist selbst ursprünglich nichts anderes als das, was sie der Demeter zur Erheiterung zeigt.[2] Die maskulinische Form dazu ist βαυβών, und man könnte sich recht wohl 4
einen alten phallischen Dämon Βαυβών denken. Begreiflich genug, daß das nun aus Herondas bekannte Instrument βαυβών hieß.[3] Wie die Βαυβώ später im Dionysoskult fortlebt, zeigt die Inschrift Mitt. d. ath. Inst. XV 1890 S. 330, wo eine der Mänaden von Theben, die den

[1] Vgl. Näke opusc. II 121; R. Förster Raub u. Rückkehr der Perseph. 82. Nach ihm soll Μίσμη die „Mischerin" bedeuten, was ganz unmöglich ist.

[2] Hesych. βαυβώ . . . (Crusius S. 128f.) σημαίνει δὲ καὶ κοιλίαν ὡς παρ' Ἐμπεδοκλεῖ. Merkwürdig genug, daß gerade bei Empedokles, der so manches aus Geheimkulten schöpfte, βαυβώ vorkam. In der Tat werden diese Dinge uralt sein.

[3] Daß βαυβᾶν nicht 'schlummern, schlafen' heißt, sollte sich von selbst verstehen. Soph. fr. 165 Nauck[2] ἡ δὲ προυκαλεῖτό με βαυβᾶν μεθ' αὑτῆς, wo Eust. Od. 1761, 27 κοιμᾶσθαι erklärt, natürlich in dem Sinne, den es ja auch so oft hat. Eurip. fr. 694 βαυβῶμεν εἰσελθόντες, ἀπόμορξαι σέθεν τὰ δάκρυα, wo Antiatt. 85, 11 erklärt ἀντὶ τοῦ καθεύδειν, wieder in demselben Sinne, den auch für καθεύδειν jedes Lexikon belegt. Beide Frgm. sind aus Satyrspielen, das des Eur. aus dem Syleus; da wird Herakles die Xenodike, die Tochter des Syleus, so anreden (so schon Matthiae). Arcad. p. 149, 13 βαβῶ· τὸ καθεύδω. Also auch βαβᾶν gibt es (Bekker Anecd. 85 βαβήσομεν aus des Komikers Kantharos Medea FCG I 765 K) wie Βαβώ (orph. Frgm. 216). Daß βουβών u. ä. hierher gehört, vermutet Crusius S. 129.

Digitized by Microsoft®

Dionysoskult in Magnesia am Mäander begründen sollen, Βαυβώ heißt; wie sie in spätem und spätestem Aberglauben nicht vergessen wird, zeigen Stellen der Zauberrezeptbücher (pap. Paris. 2201. pap. Brit. 46, 493) und der Zauberlieder, wo Hekate z. B. auch diesen Beinamen bekommt (Abel Orph. 289 hym. III v. 2).[1] Schließlich ist sie dann auch, wie ein Bruchstück des Psellus berichtet (bei Leo Allatius de graecor. hod. quorund. opinat. epist. p. 139: ἔνεστι γάρ που τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι Βαβώ τις ὀνομαζομένη δαίμων νυκτερινή, ἐπιμήκης τὸ σχῆμα καὶ σκιώδης τὴν ὕπαρξιν), ein unförmliches Nachtgespenst wie Hekate.

Eine dritte Gestalt in dieser Reihe ist die Mise. Sie ist andersher gekommen und zunächst, wie es scheint, nur angegliedert als Tochter des Dysaules und der Baubo; so im Zeugnis des Asklepiades, mindestens also im 4. Jahrh. Später empfängt sie selbst die Demeter (als Misme), so bei Nicander. Über ihr Wesen im einzelnen erfahren wir nichts, nur müssen wir annehmen, daß sie jenen Gestalten ähnlich gewesen ist. Woher mag sie nach Attika gekommen sein?

In der Aufzählung der Kultstätten der Mise fährt der orphische Hymnus fort (v. 6), nachdem er Eleusis erwähnt,

εἴτε καὶ ἐν Φρυγίῃ σὺν μητέρι μυστιπολεύεις.

Man vergleiche damit Hesych s. v. Μισατίς (eine Weiterbildung von Μίση s. u.) Μίση[2] τῶν περὶ τὴν μητέρα τις, ἣν καὶ ὀμνύουσι. Es ist kein Zweifel: Mise gehört danach auch in den Kreis der großen Mutter. Nun vergleiche man die andre Glosse des Hesych Μίδα θεός· οἱ ὑπὸ Μίδα βασιλευθέντες ἐσέβοντο καὶ ὤμνυον τὴν Μίδα θεόν, ἥν τινες μητέρα αὐτοῦ ἐκτετιμῆσθαι λέγουσιν. Auf die Ähnlichkeit der Angaben brauche ich nicht aufmerksam zu machen. Aber nun rückt gar eine Göttin Mida neben Midas als seine Mutter? Man wird sich der Angaben bei Hygin fab. 191 erinnern, wo Midas *filius matris deae*, und fab. 274, wo er *Cybeles filius, Phryx* genannt wird.[3] Die spätere Verwechslung einer alten Sagengestalt Midas und des Königs Midas ist ja längst erkannt; sie blickt auch im Anfang der Hesychglosse durch; aber gerade nach dieser Glosse ist eben auch die Mida als die Mutter des Midas selbst nichts anderes als ein Name der großen Mutter. Was ist Midas ursprünglich gewesen? Ist er nicht deutlich ein Berg-

[1] Wo nicht mit Dilthey Βομβώ zu ändern ist Rh. Mus. 27, 393.

[2] Μίσης ist überliefert; es kann gar nichts anderes als Μίση darinstecken.

[3] Auch Diod. III 59 wird der 'König' Midas in enge Beziehung zur großen Mutter gesetzt, der er ganz besonders glänzende Feste feiert. Ihren ersten Tempel in Pessinus hat er erbaut.

Digitized by Microsoft®

und Waldgott, in tierischer Gestalt[1], über dessen Eselsohren erst die lustigen Griechen spotteten?[2] Auch die Silene, die Pferdedämonen, findet man ursprünglich gerade, wo die Βρύγες, Βέβρυκες und Φρύγες wohnen, und ihre Namen auf den ältesten Vasen sind charakteristisch genug Ὄρειος Ἵππος Ἱππαῖος u. dgl.[3] Nun, die große Bergmutter ist die Ῥεία = ὀρεία[4] Ἰδαία (ἴδη Waldgebirge) und ebendahin gehört es, daß Ἵππα nicht nur eine phrygische Nymphe am Tmolos ist, die Amme des Bakchos, sondern ein Name der Göttermutter selbst. Der orphische Hymnus 49 ruft sie an

χθονίη μῆτερ, βασίλεια,
εἴτε σύ γ' ἐν Φρυγίῃ κατέχεις Ἴδης ὄρος ἀγνόν,
ἢ Τμῶλος τέρπει σε, καλὸν Λυδοῖσι θόαμα.

Ja, eine Inschrift aus Kula lautet: ΜΗΤΡΙ ΙΠΤΑ (= Ἵππᾳ) ΚΑΙ ΔΙΕΙ 6 C(αβαζίῳ).[5] Diese Andeutungen werden hier genügen, das Wesen der Gottheiten deutlich zu machen. Midas und Mida gehören zusammen, und es ist verständlich, wenn ersterer, nachher freilich immer mit dem König verwechselt, Sohn der großen Mutter heißt. Bald verschmolzen ja die orgiastischen Kulte der großen Mutter mit dem Dionysoskult in Kleinasien, Midas wird παράσιτος, θιασώτης des Dionysos, und es ist auch in seinem Wesen tief begründet, wenn er μετεῖχε τοῦ τῶν σατύρων γένους ὡς ἐδήλου τὰ ὦτα (Philostr. vit. Apoll. VI 27). So hat er denn auch in die orphischen Kulte und Mythen seinen Weg gefunden, Midas heißt ein Schüler des Orpheus '*cui Thracius Orpheus orgia tradiderat*' (Ovid Metam. XI 92 cf. Phot. Bibl. p. 130. Justin XI 7 Clem. Coh. p. 10 B). Sogar die gewöhnliche Geschichte von Midas als dem Schiedsrichter zwischen Apollon und Marsyas und der Entstehung seiner Eselsohren wird aus einer orphischen Theogonie zitiert (Mythogr. Vat. III 10, 7 Orph. Frgm. 310).

Es wird nach allem diesem sachlich außer Zweifel gesetzt sein, daß Μίση und Μίδα, die uns beide in gleicher Weise nach Phrygien in den

[1] Vgl. Ernst Kuhnert Zs. der deutsch. morgenl. Gesellschaft 40, 549, wo sogar die Identität des Midas und des Silenos dargetan werden soll.

[2] Vgl. Erdmannsdörffer, das Zeitalter der Novelle in Hellas 27f.

[3] S. Heydemann Satyr- u. Bakchennamen a. a. O. S. 23, 36, 37 (dort wird auch verglichen Festus p. 182, 30 Müller: Oreos Liber pater).

[4] O. Crusius Beitr. zur Mythologie 26.

[5] Μουσεῖον κ. βιβλιοθήκη τῆς εὐαγγελ. σχολῆς ἐν Σμύρνῃ 3 p. 169 nr. τμβ', s. F. A. Voigt in Roschers Lex. I 1085. Auch die Hippa spielt bei den Orphikern noch eine große Rolle. Sie setzt das mit einer Schlange umwundene λίκνον auf ihr Haupt. Ἐπείγεται γὰρ πρὸς τὴν μητέρα τῶν θεῶν καὶ τὴν Ἴδην, ἀφ' ἧς πᾶσα τῶν ψυχῶν σειρά. Die Neuplatoniker allegorisieren sie sogar als die Weltseele. Orph. Fragm. 207 Abel.

Digitized by Microsoft®

Kreis der großen Mutter wiesen, dieselbe Gottheit sind. Kann denn aber sprachlich Μίcη und Μίδα gleichgesetzt werden? Im griechischen wäre ein solcher Wechsel von δ und c wohl kaum denkbar. Es gibt aber Schreibungen wie Μητρὶ Ζιζιμήνῃ = M. Δινδυμήνῃ (Laodicea. Athen. Mitt. XIII 287 n. 9; vgl. Ναδιανδόc und ΝαζιανζόcPhilostorg. histor. eccl. VIII 11)[1], wo ζ gewiß nur den tönenden s-Laut bezeichnen soll. Jedenfalls sind Μίδα und Μίcη die verschiedenen griechischen Auffassungen eines fremden Wortes. Midas ist sicher ein fremder Name; er ist immer ὁ Φρύξ und Μίδαc ist in Athen stets ein Sklavenname, ein ausländischer, phrygischer Name.[2] Der fremde Laut, den
7 die Griechen einmal durch c, das andremal durch δ wiedergaben, wird tönendem englischen th ähnlich gewesen sein.[3] Man kann das ja in keiner Weise kontrollieren: man kann hier mit dem heutigen Material keinen Schritt weiter kommen. Das darf uns aber nicht hindern, zu behaupten, daß Μίcη und Μίδα die ursprünglich gleichen Namen einer Gottheit sind. Ich hoffe es sachlich bewiesen zu haben; zu lautlicher Erklärung wird sich vielleicht in Zukunft neues Material finden.

Ist also Mida und Mise dieselbe Göttin, so kann man nun auch besser verstehen, daß in dem orphischen Hymnus gerade die Mise als mannweibliche Gottheit gefeiert wird wie die große Mutter so oft (namentlich als Agdistis), und daß sie so parallel neben der Antaia steht, 'der vielnamigen Mutter der Götter und Menschen', die angefleht wird (v. 10) ἐλθεῖν εὐάντητοc ἐπ' εὐιέρῳ céo μύcτῃ; denn Μήτηρ θεῶν εὐάντητοc ist der stehende sakrale Name der phrygischen Gottheit gerade in ihrem Kult im Peiraieus.[4] Die phrygische Rhea war schon frühe nach Athen gekommen. Im Demeterhymnus glaubt man deutlich zu erkennen, wie der neue Kult in die eleusinischen Mysterien eingeschoben wird: Ρείη wird zu Demeter als freundliche Botin gesandt (442ff.), sie betritt dort zum erstenmal die Erde (458). In dem merkwürdigen Liede der euripideischen Helena (1301ff.) wird der Hauptmythus von Eleusis, das Suchen der ἄρρητοc κόρη, das Ende des Fastens usw., von der großen Mutter erzählt. Sie wird gar nicht mehr von der Demeter getrennt. Dem Liede sieht man an, daß es die

[1] Bei Kühner-Blaß S. 279 § 67, 5 'Αρκαcίδηc. Obige Beispiele verdanke ich Wilhelm Schulze.

[2] Μανῆc Μίδαc πλυνῆc CIA II 1327 Μίδαc mit dem Beisatz χρηcτός, das den Sklaven bezeichnet. CIA II 3449 u. s.

[3] Brugmann gr. Gr. § 34, wo er über spirantische Geltung für θ spricht, 'wobei es zweifelhaft ist, ob c ein ungenauer Ausdruck für þ war, auf den Fremde, denen þ gegenüber ihrem einheimischen th auffiel, leicht kommen konnten' usw. [4] Foucart des assoc. relig. chez les Grecs p. 201f.

Digitized by Microsoft®

Nachahmung eines eleusinischen Kultgesanges ist.[1] Die Aufnahme der Rhea in Eleusis liegt also deutlich genug vor, und ihre Genossin Mise ist mit ihr gekommen und eingereiht worden, wie es oben bereits gezeigt wurde. Daß sie unzweifelhaft schon vorher eine besonders laszive Gestalt geworden war, wird bei einer Göttin des ausschweifenden Kultes der phrygischen Bergmutter niemanden wundernehmen.[2] Der Übergang in die orphisch-dionysischen Kulte war sowohl in Athen, wie 8
in Kleinasien selbst, nach allem Gesagten ganz natürlich. In Alexandria blühten diese Kulte in späterer Zeit ganz besonders: da tritt uns die Mise wieder entgegen als hochverehrte Göttin.

Aber sie wandert noch viel weiter. Plutarch berichtet im Leben des Cäsar c. 9 bei Gelegenheit des bekannten Skandals am Feste der Bona Dea ausführlicher über diese Göttin. Ich muß einen Teil dieser Ausführung hersetzen: ἔστι δὲ καὶ Ῥωμαίοις θεός, ἣν Ἀγαθὴν ὀνομάζουσιν, ὥσπερ Ἕλληνες Γυναικείαν. καὶ Φρύγες μὲν οἰκειούμενοι Μίδα μητέρα τοῦ βασιλέως γενέσθαι φασίν, Ῥωμαῖοι δὲ Νύμφην Δρυάδα, Φαύνῳ συνοικήσασαν, Ἕλληνες δὲ τῶν Διονύσου μητέρων τὴν ἄρρητον, ὅθεν ἀμπελίνοις τε τὰς σκηνὰς κλήμασιν ἑορτάζουσαι κατερέφουσι, καὶ δράκων ἱερὸς παρακαθίδρυται τῇ θεῷ κατὰ τὸν μῦθον . . . αὐταὶ δὲ καθ' ἑαυτὰς αἱ γυναῖκες πολλὰ τοῖς Ὀρφικοῖς ὁμολογοῦντα δρᾶν λέγονται περὶ τὴν ἱερουργίαν. Da finden wir eingedrungen in den Kult der Bona Dea und mit ihr vereinigt die Μίδα θεός — die Herkunft aus Phrygien wird noch ausdrücklich betont —, von der Hesychius anführt οἱ ὑπὸ Μίδα βασιλευθέντες ἐσέβοντο καὶ ὕμνουν τὴν Μίδα θεόν, ἥν τινες μητέρα αὐτοῦ ἐκτετιμῆσθαι λέγουσιν, und man gedenkt des Verses des Misehymnus ἁγνήν τ' εὐιερόν τε Μίσην, ἄρρητον ἄνασσαν. Plutarch bemerkt eben nur, was ihm sehr merkwürdig vorkam, daß diese Göttin die Mutter des Königs Midas sein sollte, von dem die alten Erzählungen allbekannt waren; den betreffenden Kultnamen nennt er nicht. Möglich ist, ja wahrscheinlich, daß ihre Kultbezeichnung Μίδα μήτηρ war; das hieß eben auch „Mutter der Midas". Daran schlossen sich die ganzen Midasgeschichten und das erschien dem Berichterstatter bemerkenswert. Ausdrücklich wird gesagt, daß die Frauen „unter sich" es trieben wie in den orphischen Mysterien; natürlich bezieht sich das auf die obszönen

[1] Im übrigen reicht ja der Bau des μητρῷον vielleicht ins 6. Jh. Pindar verehrte die große Mutter und setzte sie gelegentlich der Demeter gleich, Isthm. 6, 3. Vgl. Preller gr. M. 512.

[2] Alle solche ursprüngliche Berg- und Walddämonen haben diesen Zug; man denke nur an die stets phallischen Silene.

Digitized by Microsoft®

Dinge, wie sie in den dionysisch-orphischen Geheimkulten im Schwange waren. Und die waren nun immer mehr in den Kult der Bona Dea eingedrungen. Die ausschweifenden bakchischen Orgien, die schon einmal eine Gefahr für den Staat geworden waren, hatten sich hier wieder einzuschleichen gewußt, und wir sehen sie von Cicero bis Juvenal sich zu frechster Unsittlichkeit steigern. Wie an den Namen der altrömischen Göttin griechischer Kultgebrauch sich anschloß, ist bekannt.
9 Wie bald gerade die orphischen Mythen eindrangen, ist nun deutlich zu sehen. Die Geschichte, wie Faunus seiner Tochter, der Bona Dea, die ihm nicht zu Willen ist, in Gestalt einer Schlange sich gesellt, hat die genaue Parallele an der orphischen Tradition von Zeus, der die widerstrebende Rhea oder auch seine Tochter Persephone in Gestalt einer Schlange vergewaltigt.[1] Diese Bona Dea ist ja bald mit Rhea und Kybele, bald mit Proserpina bei den Römern gleichgesetzt worden, wie sehr früh schon mit Demeter.[2] Damia wird sie ja selbst genannt.[3] Die enge Vereinigung der Mysterienkulte all dieser Gottheiten in späterer Zeit mag statt anderer Zeugnisse eine Inschrift aus Rom zeigen CIG 6206, jetzt Kaibel IGSI 1449:

κεῖμαι Αὐρήλιος Ἀντώνιος ὁ καὶ
ἱερεὺς τῶν[δ]ε θεῶν πάντων, πρῶτον Βοναδίης
εἶτα μητρὸς θεῶν καὶ Διονύσου καὶ Ἡγεμόνος,

ἡγεμών ist Iakchos und nach Strab. X 468 ἀρχηγέτης τῶν μυστηρίων τῆς Δήμητρος. Der Priester dieser Gottheiten, dem die Grabschrift gilt, ist ein Knabe von 7 Jahren. Natürlich war es ein synkretistischer Kult, dessen Bestandteile uns durchaus verständlich sind. Welche Bedeutung in jenem zügellosen Geheimdienst der römischen Bona Dea die Mida gehabt haben mag, kann die Mise von Eleusis erraten lassen.

Das sind die Spuren, die wir von der Wanderung der seltsamen Göttin haben. Aber es gibt vielleicht noch andre Anzeichen ihrer Existenz, die verborgener sind. Weiterbildungen hat die Sprache von

[1] Macrob. I 12, 24: nec non eandem Fauni filiam dicunt obstitisseque voluntati patris in amorem suum lapsi, ut et virga myrtea ab eo verberaretur, cum desiderio patris nec vino ab eodem pressa cessisset. transfigurasse se tamen in serpentem pater creditur et coisse cum filia. Dazu z. B. Athenag. leg. pro Christ. p. 295 d (fragm. orph. 41): καὶ ὅτι (Ζεὺς) τὴν μητέρα Ῥέαν ἀπαγορεύουσαν αὐτοῦ τὸν γάμον ἐδίωκε· δρακαίνης δ' αὐτῆς γινομένης καὶ αὐτὸς εἰς δράκοντα μεταβαλὼν — ἐμίγη ... εἶθ' ὅτι Φερσεφόνῃ τῇ θυγατρὶ ἐμίγη, βιασάμενος καὶ ταύτην ἐν δράκοντος σχήματι ... Man beachte auch, daß nach der angeführten Plutarchstelle δράκων ἱερὸς παρακαθίδρυται τῇ θεῷ κατὰ τὸν μῦθον.

[2] S. Peter in Roschers Lex. I 791, 943. [3] S. O. Crusius Philol. 49, 675.

Digitized by Microsoft®

Μίση gestaltet wie jenes Μισατίς bei Hesychius s. v. Es hat eine ähnliche Gestalt bezeichnet, vielleicht auch eine Priesterin der Göttin oder eine ihr Ergebene. Auf eine andre Bildung hat schon O. Crusius aufmerksam gemacht. Er verweist (Unters. zu Herondas 130 Anm.) auf das Kratinfragment:

μισηταὶ δὲ γυναῖκες ὀλίσβοισι χρήσονται.

'Ist die Vermutung erlaubt, daß Μῖση damit im Zusammenhang steht und eine andre Baubo bezeichnet?' fragt er. Das letztere ist für gewisse Kulte sicher. Aber es gibt noch mehr als diese Kratinstelle und die Erklärung bei Photius s. v. μισήτη, nach der es τὴν καταφερῆ bezeichnet. Das weitere gilt es zunächst vorzulegen.

Aristoph. av. 1620 — καὶ μἀποδιδῷ μισητίᾳ.

Dazu schol. μισητίαν δὲ οἱ μὲν περὶ Ἀριστοφάνη τὴν εἰς τὰ ἀφροδίσια ἀκρασίαν καὶ τὸ 'περὶ σφυρὸν παχεῖα μισητὴ γυνή' οὕτως ἐξηγοῦνται. μήποτε μέντοι γενικώτερόν ἐστιν ἁπληστία, ὃ καὶ νῦν ἐμφαίνεται.

Aristoph. Plut. 989:

καὶ ταῦτα τοίνυν οὐχ ἕνεκεν μισητίας
αἰτεῖν μ' ἔφασκεν, ἀλλὰ φιλίας εἵνεκα.

Dazu schol. οὐχ ἕνεκα τοῦ ὑπηρετεῖν μου τῇ ἀσελγείᾳ . . μισητία . . . τὸ εἰς τὰς συνουσίας εὐεπίφορον.

Pollux VI 189 gibt außer andern Synonymen ἐρωτομανῶν καὶ ὁ μισέρως[1] καὶ μισητὸν μέντοι οἱ κωμικοὶ καλοῦσι καὶ μισητὴν τὴν μάχλον . . . τὸ δὲ πρᾶγμα λαγνείαν, ἀσέλγειαν, ἀκολασίαν, εὐχέρειαν, μαχλοσύνην, ἑταίρησιν, πορνείαν, μισητίαν.

Suidas s. v. μισήτη . τὴν καταφερῆ μισήτην ἔλεγον, οὐ παρὰ τὸ μῖσος ἀλλὰ παρὰ τὸ μίσγεσθαι. Es folgt auch da das Kratinosfragment und ähnliche Erklärung wie die obige. Etwa das gleiche steht bei Hesychius s. v. μισήτη.

Will etwa jemand diesen antiken Erklärungen gegenüber im Ernste behaupten μισητός, μισητή, μισητία gehöre zu μισεῖν 'hassen'? Schon die alten Grammatiker haben beide scharf getrennt, auch in ihrer Weise dem so Ausdruck gegeben, daß sie μισήτη und μισητή nach den beiden Bedeutungen differenzierten.[2] Sie wußten und fühlten, daß es einander völlig fremde Worte seien. Daß ihnen aber die Herkunft des

[1] μισηνέρως gab Dindorf. Nach freundlicher Mitteilung Erich Bethes hat der Falkenburgianus in Salamanca (F), 'der beste und reichste Codex' ἐρωτωμανῶν (sic) καὶ ὁ μίσερως (sic) καὶ μισητὸν μέντοι . . . Die Umgebung macht es auch hier schwer, den ersten Bestandteil von μισέρως zu μισεῖν zu stellen.

[2] Belege bei Kock a. a. O. Dazu Thom. ecl. p. 617 μισητὴ καὶ μίσους ἀξία γυνή· μισήτη δὲ βαρυτόνως ἡ καταφερής.

Digitized by Microsoft®

einen Wortes ganz fremd war und sie es nicht zu deuten wußten,
11 zeigt, daß sie auf eine Ableitung von μίσγεσθαι verfielen; und es ist lehrreich, wie in einigen Handschriften sowohl des Aristophanes als des Pollux an den betr. Stellen sich ein μισγητίας, μισγητίαν, μισγητήν findet.[1] Ein μισητία usw. hatte für sie keinen griechischen Klang, wenn es die Bedeutung haben sollte, die sie doch an den betreffenden Stellen brauchten. Sollen wir nun wirklich so kühn sein zu behaupten, daß μῑσητός, μῑσητή, μῑσητία zu Μῐ̆ση gehöre? Aber gerade weil Μίση für die Griechen ein fremder Klang und Name war, in dem sie keine Wurzelbedeutung unmittelbar fühlten, kann eine sonst unmöglich scheinende Bildung nicht ohne weiteres abgewiesen werden. Und eine Ausgleichung eines von Μῐ̆ση gebildeten Wortes ('von der Mise ergriffen, besessen'?) an μῑσητός von μῑσέω ist eine in diesem Falle durchaus wahrscheinliche Annahme. Aber ich bemerke ausdrücklich, daß ich die formalen Schwierigkeiten nicht verkenne und als sicher nur hinstellen will, daß jene Worte in jener Bedeutung unmöglich mit μῑσέω zusammengestellt werden können und, soviel ich sehe, aus dem Griechischen überhaupt undeutbar sind.

Wäre aber die angedeutete Ableitung richtig, so würde sich freilich jener Kratinosvers μισηταὶ δὲ γυναῖκες ὀλίσβοισι χρήσονται d. h. βαυβῶνες werden sie benutzen, erst recht verstehen lassen, und die μισηταί wären dann so recht die Besessenen von jener Göttin, die gewiß damals schon nach Athen importiert war. Ja, Kratin könnte hier, wie sonst so manchmal die Komiker der Zeit den Kotyttokult, die Bapten, die Metragyrten, die Orphiker, die Kybeben (wer kann z. B. auch κύβηβος erklären, das bedeuten soll ὁ κατεχόμενος τῇ μητρὶ τῶν θεῶν· θεοφόρητος? Phot. s. v.) und solche fremden Kulte verspotteten, das schlimme Treiben im Dienste der aus Phrygien im Kreise der großen Mutter gekommenen Mise brandmarken wollen. Man verlangt doch eigentlich für das μισηταί in dem Verse eine solche ganz bestimmte Bedeutung. Und sollte gar Bergk recht haben, der den Vers περὶ σφυρὸν παχεῖα μισητὴ γυνή mit einigen andern Zeugnissen kombiniert und auf Archilochos zurückführen will[2], so hätte die Mise auch schon in den obszönen
12 Spöttereien des Demeterkults der Inseln eine Rolle gespielt, auch da schon eine Genossin oder Stellvertreterin der Iambe wie dann zu Eleusis. Das wäre der Weg von Phrygien nach Attica.[3]

---

[1] Vgl. in dem oben angeführten Plutosscholion: μισητίας· μίξεως, συναφείας, ἀπὸ τοῦ μίσγω δὲ μισγητία καὶ μισητία. [2] PL II p. 729 (434).

[3] ⟨Auch bei Herondas scheint der Baubon zu dem Apparat verrufener Kybele-Demeter-Mysterien zu gehören, wie ich schon Unters. S. 130* an-

Digitized by Microsoft®

Aber das letztere sind nur Vermutungen unsicherster Art. Als ein weiterer Kultort der Göttin wird im orphischen Hymnus, zu dem wir so am Ende zurückkehren, außer Ägypten in den letzten Versen, wo sie zur Tochter der Isis wird, Kypros genannt (v. 7):

ἢ Κύπρῳ τέρπῃ σὺν εὐστεφάνῳ Κυθερείῃ.

Es ist ja bekannt, wie sehr die große Mutter mit der kyprischen Aphrodite verschmolz; und daß die Gestalt der Mise, wie sie sich später entwickelt, der Aphrodite sich leicht gesellen mochte, ist nur zu natürlich. Im Kreise der großen Mutter wird sie auch nach Kypros gekommen und dort mit und neben Aphrodite verehrt sein. Eine κάθοδος einer solchen Mise-Aphrodite wäre gewiß die passendste, bei der sich im ersten Mimiambus des Herondas Gryllos in die schöne junge Frau verlieben könnte. Sollte die Szene des Gedichts in Kypros gedacht sein? Die Insel stand in der Ptolemäerzeit in engster Beziehung zu Alexandria und war politisch abhängig von Ägypten.[1] Jedenfalls aber werden wir den tiefern Bezug der Herondasstelle, von der wir ausgingen, nun erst erkennen können. Der Umweg wird nicht zu weit gewesen sein, wenn wir haben beweisen können, wie der Kult einer fast verschollenen Göttin durch die antike Welt wandert: Phrygien, Athen, Alexandria, Rom.

---

genommen habe; wenigstens stimmt dazu gut 1) die ganz übertriebene Heimlichtuerei im sechsten Mimus; 2) V. 30ff. καὶ ταῖσι μὴ δεῖ (= βεβήλοις), — Ἀδρήστεια; 3) die Bezeichnung des ὄλισβος mit βαυβών (zu Βαυβώ); 4) der Name Μητρώ (von der μεγάλη μήτηρ), wohl auch Κοριττώ, vgl. Unters. 69*. *O. Crusius.*〉

[1] Eine Prozession von Paphos nach Palaipaphos von ἄνδρες ὁμοῦ γυναιξὶν συνιόντες καὶ ἐκ τῶν ἄλλων πόλεων erwähnt Strabo p. 683. Kult der Aphrodite und Isis ist für Kypros mehrfach bezeugt; z. B. für Soloi Strab. l. c. Gewiß aber spielt die Szene auf einer der nahen Inseln, und wenn, wie sonst nahe läge zu vermuten, auf Kos, so kann die Mise auch da an den Aphroditekult angeschlossen gewesen sein, der dort vorhanden war (z. B. Paton and Hicks Insc. of Cos 155, 369, 387 u. s.). 〈Auch Demeter und Kybele sind in Kos vorhanden; einmal heißt Rhea Σεβαστή (119, 6), wie Demeter (411). Kos hat jedenfalls mehr Chancen. *Crusius.*〉

Digitized by Microsoft®

VII

AISCHYLOS[1]

1065 Aischylos, des Euphorion Sohn aus Eleusis, der Tragiker. Für das äußere Leben des A. dienen als Quellen zunächst ein βίος im Mediceus, in dem Nachrichten aus verschiedenen Quellen und von sehr verschiedenem Werte durch eine nachlässig redigierende Hand vereinigt sind. Zitiert wird in dem βίος selbst ἐκ τῆς μουσικῆς ἱστορίας (§ 17), und damit ist wahrscheinlich das Werk des jüngeren Dionysios von Halikarnassos gemeint; außerdem wird Dikaiarchos angeführt (§ 13). Anderes mag auf Chamaileon zurückgehen, der περὶ Αἰσχύλου (Athen. I 22a. IX 375f. X 428f.), oder auf Herakleides Pontikos, der περὶ τῶν τριῶν τραγῳδοποιῶν geschrieben hatte (Laert. Diog. V 88). Eine analoge Kompilation ist der erhaltene βίος des Sophokles. Außerdem ist ein sehr dürftiger Artikel des Suidas vorhanden und vereinzelte Noten bei den Schriftstellern. Alles das ist zusammengestellt von Fr. Schöll vor Ritschls Ausgabe der Septem adv. Thebas, Leipz. 1875 (danach die Zitate). Der βίος ist auch den meisten Ausgaben beigegeben.

Das Todesjahr allein steht urkundlich fest: Ol. 81, 1 = 456/5, Marm. Par. ep. 59. Schol. Arist. Acharn. 10. Nach dem Marm. Par. war er 69 Jahre alt, als er starb, und 35, als er bei Marathon mitkämpfte (ep. 48): das ergibt Ol. 63,4 = 525/4 oder Ol. 64,1 = 524/3 (vgl. Susemihl index schol. Gryph. Winter 1876/7 S. 4f.) als Geburtsjahr.
1066 Dazu stimmt Suidas, da man in dem Satze ἠγωνίζετο δ' αὐτὸς ἐν τῇ ο' ὀλυμπιάδι ἐτῶν ὢν κε' das für Θ emendierte O für sicher nehmen darf; vgl. s. Πρατίνας· ἀντηγωνίζετο Αἰσχύλῳ τε καὶ Χοιρίλῳ ἐπὶ τῆς ἑβδομηκοστῆς ε' ὀλυμπιάδος. Dann kann dort auch die Angabe, daß A. 58 Jahre alt gestorben sei, nur ein Schreibfehler sein (νη' statt ξη'; so schon G. Hermann opusc. II 161). Dagegen sind die Zahlen der Vita teils auf jeden Fall unsinnig (§ 3 συνεχρόνησε δὲ Πινδάρῳ γεγονὼς κατὰ τὴν μ' ὀλυμπιάδα; ebenso die Angabe in der Sophoklesvita ἦν δὲ Αἰσχύλου νεώτερος ἔτεσιν ζ' [δεκαεπτά Paris. 2711], wenn Soph. geboren

[1] ⟨Real-Encyclopädie von Pauly-Wissowa, Aischylos 13, Band I Sp. 1065ff.⟩

Digitized by Microsoft®

sei Ol. οα'), teils unkontrollierbar und jenen oben gegebenen einander ergänzenden Ansätzen gegenüber immerhin verdächtig (§ 12 ἐβίω δὲ ἔτη ξγ'), allesamt daher für uns unbrauchbar.

A. war ein geborener Athener aus dem Demos Eleusis. Wie bedeutsam es war, daß er an der Stätte der Mysterien aufwuchs, in die er natürlich eingeweiht wurde, deutet auch Aristoph. Frösche 886f. an: Δήμητερ ἡ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα εἶναί με τῶν σῶν ἄξιον μυστηρίων. A. war aus einem Eupatridengeschlecht. Sein Vater hieß Euphorion (Vit. § 1 u. 10. Herod. II 156 u. s.). Ein Bruder wird Kynegeiros genannt (Vit. § 1. 4. Suid.), der mit ihm zugleich bei Marathon gekämpft habe, und da bei Herod. VI 114 ein Kynegeiros, der bei Marathon fällt, Sohn des Euphorion heißt, wird dies der Bruder des A. sein. Ein Ameinias, der bei Salamis mitgekämpft habe, wird in der Vita § 4 und bei Suid. Bruder des A. genannt, aber Herodot (VIII 84 u. 93) nennt den Ameinias, dessen Taten bei Salamis er erwähnt, Παλληνεύς. Zudem ist verdächtig, daß eine ältere Schicht der Vita nur den Kynegeiros nennt (§ 1), und es ist immerhin das wahrscheinlichste, daß ein Bruder des A. Ameinias hieß und mit dem berühmten Krieger zusammengeworfen wurde (so zuerst G. Hermann opusc. II 166); das war bereits geschehen bei Diod. XI 27, 2. Aelian v. h. V 19 (wo als Kriegstat des Ameinias bei Salamis erzählt wird, was Kynegeiros bei Marathon getan hatte). Themistocl. ep. XI 751 Herch. Aristodem. I 3 p. 2 Müller. Ein Bruder Euphorion, den Suidas zu nennen schien, ist nicht einmal von diesem irrtümlich angenommen worden; es liegt nur ein Versehen der Überlieferung vor (Αἰσχύλος Ἀθηναῖος, τραγικός, υἱὸς μὲν Εὐφορίωνος, ἀδελφὸς δ' Ἀμεινίου Εὐφορίωνος καὶ Κυναιγείρου . . . da ist das zweite Εὐφορίωνος wohl törichte Wiederholung des Vaternamens, keinesfalls kann es einen dritten Bruder bezeichnen sollen). Eine Schwester des A., deren Name nicht genannt wird, war mit Philopeithes vermählt und ward die Ahnmutter einer ganzen Tragikergeneration (Schol. Arist. Vög. 282). Söhne des A. waren Euphorion und Euaion (nach anderen Hss. Βίων).

An den Hauptschlachten der Perserkriege nahm A. teil. Daß er bei Marathon mitkämpfte und sich auszeichnete, bezeugt die Grabschrift, die er selbst verfaßt haben sollte, (Vit. § 10. Paus. I 14, 4. Athen. XIV 627c) auch Marm. Par. ep. 48. Vita § 4. Suid. u. a. Die Teilnahme an Salamis ist sicher allein durch das Zeugnis des Ion (Schol. Pers. 429); Artemision ist hinzugefügt bei Paus. I 14, 5; Plataiai gibt nur die Vita an (§ 4). Die Vermutung von Blaß Rh. Mus. XXIX (1874) 481ff., daß 1067
A. 476 mit in Thrakien gewesen sei zur Eroberung von Eion, weil er

Digitized by Microsoft®

in den Persern Bekanntschaft mit der Gegend zeige, ist nicht nur nicht beweisbar, sondern geradezu unwahrscheinlich (s. u.).

Dagegen hat A. mehrere Reisen nach Sizilien gemacht. Wenn man die Nachricht der Vita (§ 8) ἐλθὼν τοίνυν εἰς Σικελίαν Ἱέρωνος τότε τὴν Αἴτνην κτίζοντος ἐπεδείξατο τὰς Αἰτναίας οἰωνιζόμενος βίον ἀγαθὸν τοῖς συνοικίζουσι τὴν πόλιν genau nimmt — und sie wird durch das, was man sonst von den Αἰτναῖαι weiß, nur bestätigt, — so muß A. dies Stück in dem Gründungsjahr Aitnas Ol. 76,1 = 476/5 oder doch kurz darauf dort aufgeführt haben. Ol. 76,4 = 472 war A. in Athen und führte die Perser auf. Zwischen 471 und 469 ist er wieder in Syrakus gewesen (Christ Sitzungsber. Akad. München 1888 I 371ff.), und hat jedenfalls in dieser Zeit die Perser dort zum zweiten Male aufgeführt. Denn die syrakusische zweite Aufführung bezeugt nicht nur die Vita (§ 16) φασὶν ὑπὸ Ἱέρωνος ἀξιωθέντα ἀναδιδάξαι τοὺς Πέρσας, sondern auch Eratosthenes und Herodikos nach Schol. Arist. Frösche 1084 (der dasselbe sagt, ohne daß δεδιδάχθαι in ἀναδεδιδάχθαι zu ändern wäre); Schönemann Rh. Mus. XLII (1887) 467ff. Sicher ist ferner nach allen Quellen, daß A. in Gela in Sizilien starb (Ol. 81,1 = 456/5); Ol. 80,2 = 458 hatte er noch in Athen die Orestie aufgeführt. Mehr wissen wir nicht über die Reisen des A. nach Sizilien (G. Hermann opusc. II 144ff. behauptet vier Reisen). Die Alten erzählen von den mannigfachsten Motiven, warum er Athen verlassen (fast alle nebeneinander in der Vita). Daß er verbannt sei, weil bei dem Wettkampf mit Pratinas die ἴκρια eingestürzt seien Ol. 70,1 = 499 (Suid. s. Αἰσχύλος und s. Πρατίνας), ist ein albernes Histörchen. Daß er nach einer Niederlage gegen Simonides ἐν τῷ εἰς τοὺς ἐν Μαραθῶνι τεθνηκότας ἐλεγείῳ (Vita § 6) 489 gegangen sei, ist schon deshalb undenkbar, weil ihn zuerst Hieron einlud, der 478 ans Ruder kam. Eine parallele Tradition gleichen Wertes (κατά τινας . . ., jene andere κατὰ δὲ ἑνίους daneben in der Vita § 6) ist die, daß er Ol. 77,4 = 468, erbittert durch einen Sieg des jungen Sophokles, gegangen sei, eine Geschichte, die überdies mit der Erzählung von dem ganz unmöglichen Preisgericht der 10 Feldherren (Susemihl a. a. O. 10ff.) zusammenhängt. Auch nur eine richtige Tradition über die Zeit einer Abreise daraus entnehmen zu wollen, würde schon die Tatsache verbieten, daß A. im folgenden Jahre die Ἑπτά-Trilogie in Athen aufführte. Weiterhin wird sein Weggang mit einer Anklage ἀσεβείας in Zusammenhang gebracht: Aelian v. h. V 19: Αἰσχύλος ὁ τραγῳδὸς ἐκρίνετο ἐπί τινι δράματι etc. Auch Aristoteles deutet solches an Eth. Nicom. III 2 p. 1111a, wo als Beispiel für den Fall, daß jemand bei einer Handlung nicht das Bewußtsein habe, eine Gesetzesübertretung

Digitized by Microsoft®

zu begehen, leichthin angeführt wird: ἢ οὐκ εἰδέναι ὅτι ἀπόρρητα ἦν, ὥςπερ Αἰςχύλος τὰ μυστικά. Kommentatoren ([Eustratios] zu Arist. a. a. O. nach Herakleides Pontikos) und Spätere haben das dann des weiteren ausgeführt und jedenfalls ausgeschmückt, sie erzählen von einem Auf- 1068
ruhr im Theater, bei dem man den A. habe lynchen wollen, von einem Prozeß vor dem Areopag (Clem. Alex. strom. II 14 . . . ἀφείθη ἐπιδείξας αὐτὸν μεμυημένον; daß aber A. μεμυημένος war, wissen wir, s. o. Aelian v. h. V 19). Auch die Stücke wußte man zu nennen, in denen die Mysterien profaniert gewesen seien; Apsines art. rhet. II 304, 7 Sp. nennt die Eumenides, über deren Wirkung dann der Biograph (§ 7) noch abenteuerlicher zu erzählen weiß. Für uns ist in den Eumeniden keine Profanierung der Mysterien erkennbar (vgl. G. Hermann opusc. II 163ff.); ob eine solche in irgendwelcher Aktion bestanden haben kann (Lobeck Aglaoph. 77ff.), können wir nicht beurteilen. Wir müssen aber diese späten Erzählungen beiseite lassen. Auch Aristoteles kann möglicherweise auf eine vulgäre Tradition anspielen, die darum noch nicht unbedingt wahr ist, weil sie Aristoteles kennt. Aber es ist immerhin durch dies Zeugnis wahrscheinlich, daß A. einmal einen gerichtlichen Handel hatte, in dem es sich um Mysteriendinge drehte. Mit dem Fortgang des A. braucht dergleichen darum nicht zusammenzuhängen. Was brauchte aber auch eine Reise nach Sizilien besondere Gründe zu haben? Eine Einladung dorthin war Grund genug, und er mochte auch, als er nach 458 weggereist war, bald haben wiederkommen wollen; denn von Verstimmung über politische Veränderungen (Welcker Trilog. 521 ff.) ist nichts überliefert und aus den Eumeniden nichts zu erkennen, auch nicht, daß er Angriffe auf den Areopag bitter empfunden habe (v. Wilamowitz Herakles I 16, 24). Wenn der φθόνος der Athener den A. wie andere große Männer vertrieben haben soll (z. B. Anth. Pal. VII 40), so ist das ein späterer Gemeinplatz. Jedenfalls sind alte und neue Erörterungen über Motive der Abreise des A. als wertlos zu beseitigen.

In Gela in Sizilien also starb A. nach allen Gewährsmännern. Über die Todesart des A. wurde die fabelhafte Geschichte erzählt, daß ihm ein Adler habe eine Schildkröte auf den kahlen Kopf fallen lassen, den er für einen Felsen gehalten; ein Orakel sollte dadurch erfüllt werden (vit. § 9. Suid. Sotades bei Stob. floril. 98, 9. Plin. n. h. X 3. Valer. Max. IX 12. Aelian. de nat. an. VII 16; weiteres bei Rohde Jahrb. f. Philol. CXXI 1880, 22ff. ⟨Kl. Schr. II 209ff.⟩). Die geschmacklosesten Deutungen sind versucht worden: es sei eine symbolische Apotheose der Dichtkunst, die zuerst auf einem Grabrelief dargestellt gewesen sei, daß die χελώνη, *testudo* = *lyra* zum Himmel empor-

Digitized by Microsoft®

getragen werde, Göttling opusc. 230ff. Welcker alte Denkm. II 337ff.; oder es sei eine Charakteristik der aischyleischen Poesie, die adlermäßig kühn, aber schildkrötenhaft schwerfällig sei, W. Teuffel Rh. Mus. IX (1854) 148ff.; nicht viel besser wieder Keller Tiere des klass. Altertums 258; oder daß der Volksglaube, der Adler finde durch den Genuß von Schildkröten Genesung, jene Sage veranlaßt habe (wie das, ist mehr als unklar), Bergk gr. L.-G. III 283, 29. Man kann jetzt nur sagen, daß eine populäre Anekdote oder Fabel, die z. B. Demokrit schon anführte, als er vom Zufall sprach, später durch irgendwelche witzige
1069 Beziehung auf A. übertragen ist, s. Rohde a. a. O.; eine weitere, mir unwahrscheinliche Vermutung über die Entstehung des Orakels (durch Parodie von Versen aus A. Ψυχαγωγοί fr. 275 N²) bei O. Crusius Rh. Mus. XXXVII (1882), 308ff. In Athen wurde dem A. wie den beiden anderen großen Tragikern auf Lykurgs Antrag ein ehernes Standbild im Theater errichtet, Ps.-Plut. vit. X or. p. 841. L. Diog. II 43. Paus. I 21, 3. Vgl. außerdem Welcker Alte Denkm. I 465ff. K. Braun Ruin. u. Mus. Roms 177. E. Kroker 'Gibt es ein Porträt des A.' Berl. philol. Wochenschr. V (1885) 897ff.

Vgl. außer den griech. Literaturgeschichten (namentlich Müller, Bernhardy, Bergk) G. Hermann opusc. II 144ff. Kiehl Mnemosyne I (1852) 361ff. R. Dahms De A. vita, Berlin 1860, Fr. Schöll de locis nonnullis ad Aeschyli vitam et ad histor. trag. Graec. pertinentibus epistula in der Schrift: Adolfo Schoellio patri opt. diem II Mens. Sept. ann. 1874 natal. septuag. pie gratulantur R. et Fr. Schoellii, Jena 1876, viele Vermutungen darin angegriffen von Susemihl de vita Aeschyli quaestiones epicriticae im Index schol. Gryphisw. Winter 1876/7. Darauf wieder einige Bemerkungen von Fr. Schöll Rh. Mus. XXXII (1877) 145. Aeschylos Perser, erklärt von Teuffel, 3. Aufl. von Wecklein, Einleitung. Vgl. Leeuwen Mnemosyne XVIII 68ff.

Von der dichterischen Tätigkeit des A. wird berichtet bei Suid. ἔγραψε καὶ ἐλεγεῖα καὶ τραγῳδίας ἐνενήκοντα. Elegien hat A. auch gedichtet, von denen einiges erhalten ist, s. Bergk PLG⁴ II 240ff. Im Wettkampf um die schönste Elegie auf die Gefallenen von Marathon soll ihn Simonides 489 besiegt haben (s. o. <S. 138>, das ist nicht so unglaublich wie Welcker meint, Trilog. 518). Päane hat er gedichtet nach Athen. VIII 347e, dagegen abgelehnt zu dichten nach Porphyr. de abstin. II 18. Früh wandte er sich der Tragödie zu, νέος δὲ ἤρξατο τῶν τραγῳδιῶν (Vita § 2), auch wenn die Überlieferung von dem Wettkampf mit Pratinas und Choirilos Ol. 70 = 500/497 nicht ganz zuverlässig sein sollte (Suid.). Die Zahl der Dramen ist bei Suidas auf

Digitized by Microsoft®

90 angegeben. In der Vita steht (§ 12): . . . ἐποίησεν δράματα ο′ καὶ ἐπὶ τούτοις σατυρικὰ ἀμφὶ τὰ ϵ′. Hinter der Vita steht im Mediceus ein κατάλογος τῶν Αἰσχύλου δραμάτων (neueste Ausgabe in Weckleins Aeschylus), der in 4 Kolumnen zu je 18 Reihen in alphabetischer Folge 72 Titel gibt (Φρύγιοι in der ersten Reihe ist Schreibfehler). Eine Kolumne fehlt am Ende, in welche die übrigen Titel, die wir sicher kennen, passen: es waren 90 Dramen angegeben. Nun ist jenes ἀμφὶ τὰ ϵ′ auf jeden Fall unmöglich, denn wir kennen ja eine viel größere Anzahl Satyrspiele (8 sind urkundlich bezeugt, 7 davon stehen in dem Katalog, wenigstens 5 sind außerdem sicher). Da Vita und Katalog gewiß von lange her verbunden waren und übereinstimmen mußten, der Katalog 90 Stücke gab, die Vita 70 Tragödien + x Satyrspiele, so muß x = 20 sein, ob nun mit Benutzung einer anderen Lesart (in jüngern Codices steht ἀμφίβολα für ἀμφὶ τὰ) σατυρικὰ κ′, ἀμφίβολα ϵ′ geschrieben oder anderes versucht wird. Jedenfalls kennt unsere in letzter Linie alexandrinische Überlieferung mit voller Einhelligkeit 90 Dra- 1070
men, 70 Tragödien und 20 Satyrspiele, von denen wir 79 kennen (s. u.), darunter mindestens 13 Satyrspiele, vgl. Schöll de locis nonnullis l. c. Susemihl ind. Gryphisw. l. c. p. 5, die wie alle anderen die Überlieferung entweder unvereinbar finden oder mit Gewalt vereinigen; die gegebene Erklärung ist näher begründet von Dieterich Rh. Mus. XLVIII (1893) 143 ff.[1]

Die Zahl der Siege gibt die Vita (§ 12) auf 13 an, οὐκ ὀλίγας δὲ μετὰ τελευτὴν νίκας ἀπηνέγκατο. Suidas gibt 28, und da müßten jedenfalls die Siege nach dem Tode mitgezählt sein. Denn nach seinem Tode gewannen nicht nur vorher noch nicht aufgeführte Stücke des A. noch den Preis (Suid. s. Εὐφορίων), sondern es durften auch schon aufgeführte Stücke kraft eines besonderen Volksbeschlusses von neuem aufgeführt werden, und eine für den jedesmaligen Veranstalter ausgesetzte Belohnung sollte zu solchen Wiederaufführungen ermuntern, Schol. Aristoph. Acharn. 10. Philostrat. vit. Apollon. VI 11 p. 220 Kays. Quintil. X 1, 66.

Sicher sind folgende Siege des A.: Ol. 73,4 = 484 sein erster Sieg mit unbekannten Stücken (Marm. Par. ep. 50); Ol. 76,4 = 472 mit der Persertrilogie (Hypothesis zu den Pers.); Ol. 78,1 = 467 mit der thebanischen Trilogie (Hypoth.); Ol. 80,2 = 458 mit der Orestie (Hypoth.). Die Angabe der Siegerliste CIA II 971 τραγῳδῶν· Περικλῆς Χολαργε[ὺς ἐχορ]ήγ[ει] Αἰσχύλος ἐ[δί]δαξε mag sich auf einen Sieg zwischen 469 und 459 (da bei der Orestie ein anderer Chorege war) beziehen, (vgl. Leo Rh. Mus. XXXIII (1873) 139 ff.), könnte also von den bekannten

[1] ⟨Oben S. 111 ff.⟩

Digitized by Microsoft®

Siegen möglicherweise nur den von 467 bezeichnen. Die Kombinationen von Öhmichen Anfänge der Wettkämpfe in Athen, Sitz.-Ber. Akad. München 1889 II 142ff., der sie auf den Persersieg 472 bezieht, sind nicht stichhaltig. Besiegt wurde A. Ol. 77,4 = 468 von Sophokles (vit. § 6. Marm. Par. ep. 56. Plut. Nic. 8).

Schon diese *fasti scaenici* ergeben eine ganz natürliche Teilung der Wirksamkeit des A. in mehrere Entwicklungsperioden. Die erste geht bis zu seinem ersten Siege, die zweite ist die, da er die Bühne beherrscht, die dritte die der gemeinsamen Wirksamkeit mit Sophokles. Aus der ersten Zeit ist uns kein Stück erhalten, aus der zweiten stammen Perser und Hiketiden, aus der dritten Septem, Prometheus und die Orestie. Aber auch diese Stücke lassen in vielem die allmähliche Entwicklung erkennen. Sind die Perser und Hiketiden in gewissem Sinne fast Kantaten zu vergleichen, da die Stücke ohne eigentliche Handlung meist in erzählenden Iamben und sehr umfangreichen lyrischen Gesängen einfach verlaufen, so ist im letzten Stücke, der Orestie, die Handlung mannigfach verknüpft und kunstvoll motiviert und der Chor tritt viel mehr zurück. Ein Hauptkennzeichen fortschreitender dramatischer Kunst ist die Zahl der verwendeten Schauspieler. Auch A. hatte im Anfang noch einen Schauspieler gebraucht, dem höchstens der Chorführer schon antworten konnte (vgl. Vit. § 13: Kleandros habe dieser sein erster Schauspieler geheißen). Er selbst fügte zuerst den zweiten hinzu
1071 (nach der Vit. a. a. O. habe dieser Mynniskos geheißen) und ward dadurch der Schöpfer des Dialogs und damit recht eigentlich des Dramas. So bezeichnet auch Aristoteles (poet. 4) die Neuerungen des A. mit den Worten τό τε τῶν ὑποκριτῶν πλῆθος ἐξ ἑνὸς εἰς δύο πρῶτος Αἰσχύλος ἤγαγε καὶ τὰ τοῦ χοροῦ ἠλάττωσε καὶ τὸν λόγον πρωταγωνιστὴν παρεσκεύασε. In den Persern und Hiketiden sind denn auch nur 2 Schauspieler nötig, dagegen bilden Septem und Prometheus gewissermaßen den Übergang zu der Zeit, da auch A. den dritten Schauspieler regelmäßig verwendete, den Sophokles zuerst eingeführt hatte (Vit. § 13 weist auch die Erfindung des dritten Schauspielers dem A. zu, setzt aber hinzu, daß Dikaiarchos sie dem Sophokles zugeschrieben habe; Themistios or. XXVI p. 382 d schien auch dem A. den dritten Schauspieler zuzuweisen, aber die Stelle ist überzeugend verbessert von Usener Rh. Mus. XXV 1870, 579). Der Schluß der Septem ist ohne einen dritten Schauspieler unmöglich und der Prolog des Prometheus könnte nur bei Annahme der seltsamsten Kunstgriffe desselben entraten. In der Orestie sind dann drei Schauspieler nötig, und in den Choephoren sogar einmal noch ein παραχορήγημα zur Darstellung eines vierten. Eine ganz kon-

Digitized by Microsoft®

fuse und daher unbrauchbare Polluxstelle (IV 110) redet auch von einem solchen παραχορήγημα im Memnon des A. Vgl. K. Fr. Hermann de distributione personarum inter histriones in trag. Graecis, Marburg 1840. Jul. Richter Verteilung der Rollen in der griech. Tragödie, Berlin 1842.

Außerdem hat A. vervollkommnet, wenn nicht geschaffen, die trilogische (tetralogische) Komposition. Wie sie sich zuerst gestaltet hat, wissen wir nicht. Es mag sich immerhin früher schon ein viermaliger Kostümwechsel des Chores festgesetzt haben, wie ja auch in den Einzelstücken durch den 3–4maligen Kostümwechsel des Sprechers Abwechslung geschaffen wurde (in den meisten A.-Stücken sind 3 Abschnitte deutlich, in deren jedem eine andere neue Person auftritt und die Hauptperson ist); einmal trat der Chor immer als Satyrn auf, und das wurde als viertes Auftreten stehend (durch Pratinas?). Man strebte danach, wie auch bei A. noch ersichtlich ist, die Einzelstücke immer selbständiger auszugestalten. Vgl. v. Wilamowitz Herakles I 89ff. Ist aber auch über den Ursprung tetralogischer Komposition nichts Sicheres zu wissen, jedenfalls hat A. die kunstvolle Form der Tetralogie, wie er sie handhabt, gestaltet. Die drei Stücke zu einer einzigen großen Handlung, zu einer künstlerischen Einheit zu verbinden, war nicht durchgehends seine Praxis; denn z. B. in den Persern ist diese Einheit nicht vorhanden. Urkundlich verbürgt sind übrigens nur vier Tetralogien: 1) Φινεύς, Πέρσαι, Γλαῦκος (Ποτνιεύς), Προμηθεὺς (πυρκαεύς), 2) Λάϊος, Οἰδίπους, Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας, Σφίγξ, 3) Λυκούργεια, bestehend aus Ἠδωνοί, Βασσαρίδες, Νεανίσκοι, Λυκοῦργος (Aristoph. Thesmoph. 135 mit Schol.), 4) Ἀγαμέμνων, Χοηφόροι, Εὐμενίδες, Πρωτεύς, Ὀρέστεια genannt nach Schol. zu Aristoph. Fröschen 1124. Da das Satyrspiel jedenfalls in sehr losem Zusammenhang mit den andern drei Stücken stand, schwankten die Alten (Ἀρίσταρχος καὶ Ἀπολλώνιος) nach dem Zeugnis des angeführten Scholion, ob die drei oder alle Stücke Ὀρέστεια zu 1072
nennen seien. Was diese Gesamttitel angeht, so dichtete schon Stesichoros eine Ὀδυσσεία, Γηρυονίς, Ὀρέστεια, Korinna z. B. Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας für einen Jungfrauenchor (fr. 6 Bgk.) u. ä. in mehreren Teilen. Die thebanische Tetralogie mag Οἰδιπόδεια geheißen haben, wie auch das kyklische Epos hieß (Schol. Plat. Apolog. p. 18 b wird eine Tetralogie des Meletos Οἰδιπόδεια genannt). Zu jenen vier Tetralogien kommt mit größter Wahrscheinlichkeit die Prometheustrilogie (Προμήθεια?) Προμ. δεσμώτης, Προμ. λυόμενος, Προμ. πυρφόρος und die Trilogie Ἱκέτιδες, Αἰγύπτιοι, Δαναΐδες. Außerdem lassen sich wohl hie und da einige Titel nicht ohne Wahrscheinlichkeit zu einer Trilogie gruppieren (am wahrscheinlichsten etwa ὅπλων κρίσις, Θρῇσσαι, Σαλαμίνιαι, eine

Digitized by Microsoft®

Aiastrilogie, und Μυρμιδόνες, Νηρηίδες, Ἕκτορος λύτρα, eine Ἀχιλληίς), aber etwas Sicheres ist um so weniger zu gewinnen, als wir wissen, daß der ideelle Zusammenhang der einzelnen Stücke durchaus nicht immer bei A. vorhanden war. Vgl. Welcker Die aeschyl. Trilogie Prometheus und die Kabirenweihe zu Lemnos, nebst Winken über die Trilogie des Aeschylus überhaupt, Darmstadt 1824, und Nachtrag Frankfurt 1826. Welcker Die griech. Tragödien. A. Schöll Gründlicher Unterricht über die Tetralogien des alten Theaters, Leipzig 1859. Westphal Prolegomena zu A. Leipzig 1869. Wetzel Quaestiones de trilogia Aeschylea, Berlin 1883. Maur. Croiset Revue des ét. Grecq. I (1888) 369ff. Wecklein Über eine Trilogie des A. und über die Trilogie überhaupt. Sitzungsber. der Münch. Ak. 1891, 327ff.

Nur Bruchstücke sind uns erhalten von folgenden Dramen des A.: Ἀθάμας; Αἰγύπτιοι (= Θαλαμοποιοί); Αἰτναῖαι (Αἰτν. γνήσιοι u. Αἰτν. νόθοι werden in dem Katalog des Med. genannt), aufgef. 476; Ἀλκμήνη?; Ἀμυμώνη, wahrsch. Satyrspiel; Ἀργεῖοι (Ἀργεία will M. Schmidt Philol. XVI 161); Ἀργώ, wahrscheinlich Satyrspiel (Ἀργὼ ἢ κωπατής catalog. Med., κωπευτής Ald., κωπευταί Welcker, wahrscheinlich ist κωμασταί zu schreiben); Βάκχαι; Βασσάραι; Γλαῦκος (πόντιος, wahrscheinlich Satyrspiel); Γλαῦκος (Ποτνιεύς, über die beiden G. Hermann opusc. II 59ff.); Δαναΐδες; Δικτυουλκοί; (Διονύσου) τροφοί, über den Titel Hippenstiel de graecorum tragicorum principum fabularum nominibus, Marburg 1887 p. 12; Ἐλευσίνιοι; Ἐπίγονοι; Ἡδωνοί; Ἡλιάδες, s. G. Hermann opusc. III 130ff. G. Knaack quaest. Phaethont. 17ff.; Ἡρακλεῖδαι; Θεωροὶ ἢ Ἰσθμιασταί; Θρῆσσαι; Ἱέρειαι; Ἰξίων; Ἰφιγένεια; Κάβειροι; Καλλιστώ; Κᾶρες ἢ Εὐρώπη, vgl. H. Weil un papyrus inédit de la bibl. de M. Ambroise Firmin-Didot, Paris 1879 und Blaß Rh. Mus. XXXV (1880) 86ff. Bücheler ebda. 94; Κερκύων Satyrsp.; Κήρυκες Satyrsp.; Κίρκη Satyrsp.; Κρῆσσαι; Λάϊος; Λέων Satyrsp.; Λυκοῦργος Satyrsp.; Μέμνων; Μυρμιδόνες; Μυσοί; Νεανίσκοι; Νέμεα; Νηρεΐδες; Νιόβη; Ξάντριαι; Οἰδίπους; Ὅπλων κρίσις; Ὀστολόγοι wahrsch. Satyrsp.; Παλαμήδης; Πενθεύς; Περραιβίδες; Πηνελόπη; Προμηθεὺς λυόμενος; Προμηθεὺς (πυρκαεύς) Satyrdrama; Προμηθεὺς πυρφόρος; Προπομποί; Πρωτεύς Satyrsp.; Σαλαμίνιαι; Σεμέλη ἢ ὑδροφόροι; Σίσυφος (δραπέτης) wahrsch.
1073 Satyrsp.; Σίσυφος (πετροκυλιστής); Σφίγξ Satyrsp.; Τήλεφος (vgl. Pilling quomodo Telephi fabulam et scriptores et artifices veteres tractaverint, Halle 1886); Τοξότιδες; Ὑψιπύλη; Φιλοκτήτης; Φορκίδες Satyrsp. (vgl. CIA II 973, 31); Φρύγες ἢ Ἕκτορος λύτρα; Ψυχαγωγοί (vgl. Valckenaer Diatr. 286); Ψυχοστασία; Ὠρείθυια. Nur die Titel kennen wir von den Stücken: Ἀταλάντη, Λήμνιοι, Νέμεα, Πολυδέκτης. Ein Κύκνος darf nicht

Digitized by Microsoft®

aus Arist. Frösch. 963 erschlossen werden und Φρύγιοι ist ein offenbares Versehen im Katalog des Mediceus (s. auch Hippenstiel a. a. O. 4). Sammlung der Fragmente in A. Naucks Tragicorum graecorum fragmenta, 2. Aufl. 1889. Im allgemeinen s. Welcker die griech. Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Zyklus geordnet 1839 und Kleine Schriften IV (1861) 180ff.

Schon ein Überblick über die Titel zeigt, daß A. fast ohne Ausnahme 'homerische' Stoffe behandelt hat. Es ist richtig, wenn es heißt, daß seine Tragödien τεμάχη τῶν Ὁμήρου μεγάλων δείπνων seien (Athen. VIII 347e. Schneidewin Philol. VIII 1853, 736ff. Hiller Rh. Mus. XLII 1887, 331ff. v. Wilamowitz Herakles I 94, 59). 'Homer hat dem Volke ein gewaltiges Mahl zubereitet und A. setzt ihm davon einzelne Gänge vor', die ionische Rezitation, das dorische Chorlied und das aeolische Melos kamen in Athen zusammen dem Bocksgesang die Form zu geben; ihm gab A. die Heldensage zum Inhalt, die bisher im homerischen Epos besungen war. So ist A. der Erbe Homers und Schöpfer der attischen Tragödie in ihrer Eigenart (s. namentlich v. Wilamowitz Herakles I 92ff.). Vgl. auch Kausche Mythologumena Aesch. Diss. Hal. IX 3, 129ff.

Von der Gesamtzahl der Stücke des A. sind nur sieben Tragödien erhalten. Sie stehen in den Hss. gewöhnlich in folgender Ordnung: Προμηθεύς, Ἑπτά, Πέρσαι, Ὀρέστεια, Ἱκέτιδες (die Ἱκέτιδες müssen zuletzt gestanden haben, s. v. Wilamowitz Herakles I 195, 148). Die drei ersten (wenigst schwierigen) Stücke waren die am häufigsten gelesenen und abgeschriebenen. Für die Geschichte der Überlieferung des Textes vgl. besonders v. Wilamowitz Herakles I 120ff. Lykurg hatte in Athen ein offizielles Textbuch für die Schauspieler angeordnet, das man aber nicht wie einen Archetypus unserer Überlieferung anzusehen hat, s. Korn de publico Aesch. Soph. Eur. fabularum exemplari Lycurgo auctore confecto, Bonn 1863. Die kritische Arbeit der Alexandriner stellte den Text fest. Im 2. Jhdt. n. Chr. wurde die Auswahl der sieben Stücke vorgenommen, die Byzantiner behielten nur jene ersten drei in ihrer Auswahl. Die Überlieferung, die wir noch haben, beruht für die sieben Stücke, ebenso wie für die des Sophokles, vornehmlich auf dem Cod. Mediceus (Laurent. XXXII 9) saec. X oder XI auf 84 Pergamentblättern. Die acht Blätter des 18. und die sechs inneren des 19. Quaternio sind schon seit dem 15. Jhdt. verloren und damit vom Agamemnon v. 311–1066 und 1160–1673 und der Anfang der Choephoren. Die Korrekturen von zweiter Hand in M (M^2) sind meist ebenso wertvoll wie die erster Hand (M^1), weil sie nach dem-

Digitized by Microsoft®

selben zugrunde gelegten Exemplar oder einem sehr ähnlichen nachgetragen sind. Andere Korrekturen nach späten Hss. sind wertlos.
1074 Ein genauer Abdruck des Codex ist gegeben von R. Merkel Aeschyli quae supersunt e cod. Laur. descripta, Oxon. 1871 fol., dazu praefationis lineamenta, Quedlinburg 1870, vgl. R. Merkel A. in italien. Hss. 1868; die beste Vergleichung ist jetzt die von Vitelli in der Ausgabe von Wecklein, Berlin 1885. Ob alle andere Überlieferung vom Mediceus abhängig ist oder nicht, darüber sind immer noch die Meinungen geteilt. Choephoren (wie schon der überall fehlende Anfang beweist) und Hiketiden beruhen in der Tat nur auf M. Bei Agamemnon und Eumeniden kann es zweifelhaft sein: möglich wäre wenigstens, daß die anderen Hss. aus dem (im Agam.) noch vollständigen M geflossen und einzelne bessere Lesarten durch Konjektur gefunden wären. Daß dagegen in Prom. Sept. Pers. die andere (auf ein Grundexemplar zurückgehende) Überlieferung nicht aus M kommt, sondern aus einer ähnlichen, aber in manchem selbständigen und besseren Hs., die nur auf den gleichen Archetypus wie M zurückzuführen ist, sollte schon das beweisen, daß ein unzweifelhaft echter Vers (Sept. 195) nur im Med. fehlt (merkwürdigerweise genau wie bei Sophokles der unentbehrliche Vers OR 800 nur in L nicht steht). Andere durchschlagende Divergenzen der Überlieferung bestätigen das. Den M als einzige Quelle aller Hss. erklärte zuerst Burges 1821, dann Cobet, W. Dindorf Philol. XVIII 55ff. XX 1ff. 385ff. XXI 193ff. A. Kirchhoff ebenda IX 161ff. u. Ausg. C. Prien Beiträge zur Kritik von A. Sieben, Lübeck 1858, 45ff. N. Wecklein in seinen Ausgaben u. s., wieder ausführlich verfochten von M. Sorof de ratione quae inter eos codd. rec. quibus Aesch. f. Prom. Sept. Pers. continentur et cod. Laur. intercedat. Diss. Berlin 1882. Der anderen Ansicht sind G. Hermann, F. Ritschl, F. Heimsöth über die indirekte Überlief. usw. 5ff. 176ff. H. Keck Ausg. des Agam. 198ff. H. Weil praefat. zur Ausgabe 1884. v. Wilamowitz Herakles I 204; ausführlich A. Reuter de Prom. Sept. Pers. Aesch. fab. codic. recentioribus, Diss. Rostock 1883. Die andere Überlieferung außer M ist noch nicht genügend gesichtet. Für den in M fehlenden Teil des Agam. ist besonders Florent. XXXI 8, saec. XIV wertvoll, weniger Venet. 616 (XCI 5), saec. XV? Beiden wie noch anderen fehlt Eumen. 582–644 und 794–823. Agam. 211–348 enthält auch ein besonders wertvoller (M sehr nahe stehender) Kodex des Bessarion Marcianus 468 (XCI 4) saec. XIII oder XIV.

Unter den Scholien, die sich teils am Rande, teils zwischen den Zeilen in den Hss. finden, pflegt man die des Mediceus besonders hervorzuheben. Man glaubt, daß der Grundstock auf Didymos zurück-

Digitized by Microsoft®

geht; die jüngeren byzantinischen Scholien sind besonders ausführlich zu Prom. Sept. Pers. Die Scholien auch der anderen Hss. neben denen des M hat zuerst Heimsöth berücksichtigt und ihnen selbständige Bedeutung zugesprochen. Weitere Andeutungen in dieser Richtung gibt v. Wilamowitz Hermes XXV (1890) 161 ff. Es sind eingehende Einzeluntersuchungen nötig. Ausgabe der Scholien von W. Dindorf im 3. Band der A.-Ausgabe; die mediceischen Scholien am besten nach den neuen Kollationen von Vitelli in Weckleins Ausg. 1885. Vgl. Frey de Aesch. scholiis Mediceis, Bonn 1857. F. Heimsöth Über die 1075
indirekte Überlieferung des aeschyl. Textes, Bonn 1862, und de scholiis in Aesch. Ag. scholiasta Mediceo vetustioribus (die σχόλια παλαιά des Farnes.), Bonn 1868. Seelmann de propagatione scholiorum Aeschyleorum, Halle 1875. Paley Commentarius in schol. Aesch. Medicea, Cambr. 1878. Römer Studien zur handschriftlichen Überl. des A. und zu den alten Erklärern desselben, Sitzungsber. Akad. Münch. 1888 II 231 ff. v. Wilamowitz Hermes a. a. O. P. N. Papageorgiu Κριτικὰ καὶ παλαιογραφικὰ εἰς τὰ παλαιὰ Αἰσχύλου σχόλια Jahrb. f. Philol. Suppl. XVI (1888) 223 ff.

Die erhaltenen Stücke sind in der wahrscheinlichen chronologischen Ordnung folgende:

Πέρσαι, wahrscheinlich die älteste erhaltene Tragödie. Das Stück ist sehr einfach komponiert, beginnt mit der Parodos und entwickelt sich in drei Hauptabschnitten, in deren jedem eine neue Person auftritt. Erzählende Partien (namentlich die Erzählung des Boten von der salaminischen Schlacht) und sehr umfangreiche lyrische Betrachtungen wechseln ab. Von den zwei Schauspielern hatte der eine die Rolle des Boten und des Dareios, der andere die der Atossa und des Xerxes zu spielen. Im Stoffe war dem A. Phrynichos vorausgegangen, der vier Jahre vorher die Φοίνισσαι aufgeführt und darin ebenfalls den Sieg der Athener bei Salamis dargestellt hatte. Wie die Angabe eines Verses (durch Glaukos ἐν τοῖς περὶ Αἰσχύλου μύθων nach der Hypoth. der Pers.) zeigt, hat sich A. zum Teil bis ins einzelne nach dem Vorgänger gerichtet. Unter dem, was A. änderte (Welcker Kl. Schr. IV 148 ff.), mag auch die Einführung der Waffentat auf Psyttaleia und die Hereinbeziehung der Schlacht bei Plataiai dem höheren Ruhme des Aristeides dienen sollen. Das Stück wurde aufgeführt ἐπὶ Μένωνος (Hypoth.) d. i. Ol. 76,4 = 472 und wurde wiederholt in Syrakus vor Hieron (s. o.), ohne Zweifel mit manchen Veränderungen. Wenn auch aus den korrupten Versen der Frösche 1028 f. (wahrscheinlich ist doch im ersten Verse das Auftreten des Dareios gemeint und nicht mit Schönemann Rh. Mus. XLII

Digitized by Microsoft®

1887, 467ff. zu ändern, und mit dem ἰαυοῖ nur die mannigfachen Interjektionen in den Persern verspottet) nichts Sicheres zu folgern ist, so verbieten doch auch schon die zwei Zitate aus den Persern, die sich in unserem Texte nicht finden, die Angabe des Herodikos (Schol. zu der Stelle der Frösche) von zwei Bearbeitungen der Perser als eine falsche Schlußfolgerung aus der Aristophanesstelle zu betrachten. Vgl. bes. Schönemann a. a. O. Das Stück ist später natürlich auch wieder in Athen aufgeführt, und schon damit ist die Ungenauigkeit bei Aristophanes, der den A. nach Erwähnung der Septem fortfahren läßt εἶτα διδάξας Πέρσας μετὰ τοῦτο (v. 1026), leicht erklärt. Bei der ersten attischen Aufführung siegte A. Φινεῖ Πέρσαις Γλαύκῳ Προμηθεῖ (Hypoth. Med.). Der Γλαῦκος war gewiß der Ποτνιεύς, wie jüngere Hss. angeben, und nicht der πόντιος wie Welcker ohne Begründung vermutete (vgl. Klossowski de Glauco Potniensi, Progr. von Trzemesno 1852, Kolster Jahrb. f. Philol. 1861, 116ff.), der Προμηθεύς unzweifelhaft das von
1076 Pollux mehrfach (IX 156. X 64) als Πρ. πυρκαεύς zitierte Satyrspiel (für den mutmaßlichen Inhalt besonders wichtig Plut. de util. ex in. perc. II 86f. Epiph. Ancor. p. 109a). Die Versuche, einen 'trilogischen Zusammenhang' zwischen den Stücken herzustellen, wie sie besonders Welcker Trilogie 470ff. Nachtrag 176ff.; Kl. Schr. IV 164ff. Gruppe Ariadne 92ff. 625. Droysen Übers. 157f. 204f. R. Gädechens Glaukos der Meergott (Gött. 1860) 163ff. gemacht haben, können als abgetan angesehen werden; die Verschiedenheit der Stoffe kann nicht wohl deutlicher sein. Außer den Gesamtausgaben des A. ist das Stück besonders herausgegeben von C. I. Blomfield (1814; Leipziger Abdruck 1823. London 1857), E. R. Lange und G. Pinzger (Berlin 1825), G. C. W. Schneider (Leipz. 1837), C. G. Haupt (Leipzig 1839), A. Meineke (Berlin 1853), R. Merkel (Leipz. 1869), J. Oberdick (Berl. 1876), H. Weil (Paris 1884), W. S. Teuffel-N. Wecklein (Leipz. 1886[3]), L. Schiller-C. Conradt (Berlin 1888). Verdeutscht und ergänzt von Hermann Köchly, Heidelberg 1880 (seine allgemein abgelehnte Meinung von der Lückenhaftigkeit des Schlusses trug er zuerst vor in den Verhdl. d. Philol. in Innsbruck 1875). Von sachlichen Erläuterungsschriften außer den genannten oder für A. überhaupt zu nennenden sind anzuführen: G. Schütz de Persarum tragoediae Aesch. forma et consilio, Jena 1791 und Opusc. 29ff. H. Brentano Über die Perser des A. mit Vergleichung der Phönissen des Phrynichus, München 1832. L. Preller Ausgew. Aufs. 1ff. Fr. Jacobs Verm. Schr. V 545ff. Fr. Vater Jahrb. f. Philol. Suppl. IX 223ff. G. F. Giljam de fabula A. quae P. inscribitur, Upsala 1857. Hannak Das Historische in den P. des A.,

Digitized by Microsoft®

Wien 1865. F. van Hoffs de rerum historicarum in A. Pers. tractatione poetica, Köln (Münster) 1866. F. A. Bülau de A. Pers. Gött. 1866. C. J. S. Lundmann Pers. A. fab. quo consilio conscripta videatur, Upsala 1869. Hamacher Die Schlacht bei Salamis nach den Persern des A., Trier 1870. Ph. Keiper Die Perser des A. als Quelle für pers. Altertumskunde betrachtet usw., Erlangen 1878, Nachtrag dazu in Jahrb. f. Philol. 1879, 93ff. Fr. van Hoffs Zu den Persern des A., Emmerich 1880. Über eine gefälschte Hs. der Perser, vgl. F. Ritschl Rh. Mus. XXVII (1871) 114ff.

Die unzähligen Abhandlungen zur Kritik und Erklärung des einzelnen können hier nicht angegeben werden; dafür ist auf die bereits mehrfach vorhandenen und am Schlusse des Artikels bezeichneten Sammelstellen für diese Literatur zu verweisen.

Ἱκέτιδες, ein Stück von altertümlich schlichter Anlage und Gliederung (Rollenverteilung: I Danaos und Herold, II König), aber vielfach lückenhaft und korrupt auf uns gekommen, zumal es in den Hss. zuletzt stand. Das Stück stammt aus derselben Periode wie die Perser, mit denen es den Charakter der Altertümlichkeit, die dramaturgische Beschränkung und das Vorwiegen des lyrischen Elementes gemein hat. Aus der Häufigkeit der Bilder und Ausdrücke aus dem Seewesen (z. B. v. 407ff. 440f. 469ff. 764ff.), der hervortretenden Achtung der monarchischen Regierungsform und den Äußerungen über die Stellung eines Fremden 1077
außerhalb der Heimat (993ff., vgl. 490ff.) zu schließen, daß das Stück in Sizilien abgefaßt und wohl auch aufgeführt sei (vgl. W. Gilbert Rh. Mus. XXVIII 1873, 480ff.), ist kaum erlaubt. Ebensowenig gestattet eine etwa hervortretende Zuneigung für Argos die Hik. in das Jahr Ol. 76,4 = 461, da ein Bündnis Athens mit Argos damals bestand, zu setzen; so bes. O. Müller Eumenid. 123; gr. Lit.-Gesch. I 546. Bücheler will v. 152 auf den Parthenonbau beziehen und das Stück in 460/59 setzen, Rh. Mus. XL (1885) 628; dagegen v. Wilamowitz Herm. XXI (1886) 608 Anm. Bisher kann man nichts anderes sicher sagen, als daß die Hik. zu den ältesten der erhaltenen Tragödien gehören. Sie waren gewiß das erste Stück einer Trilogie, und als zweites sind mit großer Wahrscheinlichkeit die Αἰγύπτιοι, als drittes die Δαναΐδες (vgl. bes. G. Hermann opusc. II 319ff., Tittler Ztschr. f. Alt. 1838, 951ff.) in Anspruch genommen, vgl. Gruppe Ariadne 74ff. Welcker Kl. Schr. IV 100ff. Als Mittelstück wollte G. Hermann Abh. d. sächs. Ges. d. W. IV (1847) 123ff. (vgl. Nitzsch Sagenpoesie S. 563) vielmehr die Θαλαμοποιοί betrachten; Θαλαμοποιοί wird nur ein anderer, späterer Titel der Αἰγύπτιοι sein (Welcker Rh. Mus. XIII 1858, 189ff.), zumal

Digitized by Microsoft®

der Titel Θαλ. im alten Katalog des Mediceus nicht steht und auch nicht gestanden hat. In Δαναΐδες wollte Birt Rh. Mus. XXXII (1877) 419ff. die Bezeichnung der ganzen Trilogie sehen; ganz anders wiederum Westphal Proleg. 4f. Ob Ἀμυμώνη das Satyrdrama zu jener Trilogie war (Droysen Übers. 269), bleibt unsicher. Über die mutmaßlichen Hauptgedanken und Konflikte der Stücke vgl. bes. Welcker Tril. 399ff. Droysen 265f. O. Müller Lit.-Gesch. II 92. Über den Rechtshandel in den Hiket. v. Wilamowitz Hermes XXII (1887) 247. 256ff. Sonderausgaben der Hik. von G. Burges (London 1821), C. G. Haupt (Leipzig 1829), Paley (Cambridge 1844. 1852, mit den Choeph. 1883), F. J. Schwerdt (ex rec. G. Herm. passim emendata ed. et notis instr. Berlin 1858), C. Kruse (griech. u. deutsch mit Lesarten, Versmaßen u. Kommentar, Stralsund 1861), H. Weil (Gießen 1866), J. Oberdick (nebst Einl. u. Komm., Berlin 1869), T. G. Tucker (London 1888).

Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας. Die Schranke der zwei Schauspieler ist in diesem Stücke bereits einigermaßen durchbrochen, sofern wenigstens die letzte Szene einen dritten notwendig macht (I Eteokles und Antigone, II Bote und Ismene, III Herold). Die Anlage des Stückes ist in hohem Grade symmetrisch, namentlich in der langen Szene, in der die sieben Kämpferpaare geschildert werden; Gruppe Ariadne 584ff., bes. F. Ritschl Der Parallelismus der sieben Redenpare in den S. g. Th. opusc. I 300ff., vgl. H. Keck Jahrb. f. Philol. LXXXI 809ff. und dagegen F. Heimsöth Wiederherstellung d. Dramen d. A. 436ff. Th. Stisser quid iudicandum sit de Ritschelii sententia etc., Aurich 1872. Auch s. Conradt Üb. Zahlenverhältn. im Bau der S. g. Th., Schlawe 1874. R. Klotz Studia Aeschylea, Leipzig 1884. Die beste Charakteristik des Stückes sind die Worte in den Fröschen des Aristophanes v. 1021f.
1078 Im Mittelpunkte des kriegerischen Stückes steht der gewaltige Charakter des Eteokles, der sich durch den Gegensatz gegen den Chor der ängstlichen Jungfrauen um so deutlicher abhebt; auch die sieben Angreifer sind anschaulich beschrieben, mit offenbarer Vorliebe Amphiaraos (= Aristeides? vgl. Plut. Aristid. 3). Die Septem sind nach der Didaskalie, die J. Franz im Med. entdeckt und herausgegeben hat (die Didaskalie zu A. Sept., Berlin 1848, vgl. Schneidewin Philol. III 348ff.), aufgeführt Ol. 78,1 = 467 ἐπὶ Θεαγενίδου. ἐνίκα Λαΐῳ, Οἰδίποδι, Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας, Σφιγγὶ σατυρικῇ, während Aristias und Polyphradmon, die Söhne der älteren Kunstgenossen Pratinas und Phrynichos, den zweiten und dritten Preis erhielten. Durch diese Nachricht sind alle früheren Vermutungen über die trilogische Stellung des Stückes hinfällig geworden (das Richtige hatte schon A. F. Näke erkannt, s. Ritschl Rh.

Digitized by Microsoft®

Mus. XXXII 1872, 194. 196ff.). Wir wissen jetzt, daß die Trilogie genau dem sachlichen Zusammenhange des Mythus folgte, in der Weise, daß das Schlußstück, die Ἑπτά, die Motive der beiden vorausgegangenen Tragödien zusammenfaßt, indem der Kampf zwischen Eteokles und Polyneikes sich als Folge der Verschuldung von drei Generationen darstellt, des Ungehorsams des Großvaters Laios gegen das Orakel (v. 745ff.) und des Fluches des Oidipus über die von ihm Erzeugten (v. 772ff.). Nun hat man aber an dem Schluß des Schlußstückes der Trilogie Anstoß genommen, der noch eine ungelöste Verwicklung bringt (Antigone will trotz des Verbotes den Bruder bestatten), und Unechtheit oder wenigstens Überarbeitung dieses Schlusses angenommen, vgl. bes. Oberdick de exitu fabulae A. quae S. adv. Th. inscribitur, Arnsberg 1877. W. Richter quaestiones Aeschyleae. De duplici editione Sept. fabulae, Berlin 1878. Wecklein Über die Textüberlieferung des A. und anderer griech. Trag., Sitzb. der Münch. Akad. 1888, 327ff., namentlich auch Bergk Gr. Lit.-Gesch. III 302ff.

Sonderausgaben der Sept. von Blomfield (Cambridge 1812. 1824. Leipz. 1823), C. Schwenk (Utrecht 1818), C. G. Haupt (Leipz. 1830), G. C. W. Schneider (Leipz. 1834), F. Ritschl (cum Schol. Med. Elberfeld 1853. Leipz. 1875²), J. Davies 1878, A. W. Verrall London 1887 (A. W. Verrall u. Bayfield, London 1888). Außerdem mögen genannt sein L. Schmidt Über die trilog. Kompos. der S. g. Th., Z. f. Altw. 1856 nr. 49—51. F. Susemihl ebenda 1857, 100ff. Fr. Vater de A. Oedipo, Jahns Arch. XVI 110ff. Welcker Oedipodee und Thebais, Kl. Schriften IV 136ff. Waldeyer de A. Oedipodea I. Neuß 1863. II. Leobschütz 1873. H. Geist de fabula Oedipodea, Büdingen 1879—80. A. F. Näkes Einl. im Rh. Mus. XXVII 196ff. Σχόλια παλαιὰ εἰς τοὺς Ἑπτά Philol. XX 386ff. A. Nauck Über eine griech. Hs. (enthält Pind. Ol., Aisch. Prom. u. Sept.) Mél. gréco-rom. II 487ff. Ch. Muff Der Chor in den S. des A., Halle 1882.

Προμηθεὺς δεσμώτης. Das Stück hat eine einfache Anlage: es zerfällt in drei Teile, deren mittlerer die Ioszene ist. Im Mittelpunkt steht die Entwicklung des einen großen Charakters, des Prometheus, welchem abermals ein weiblicher Chor gegenübersteht. Auch die anderen Personen sind Götter, und die Zeit, in welcher das Ganze spielt, ist der 1079
Anfang von Zeus' Herrschaft. Dieser erscheint zunächst als gewalttätiger Tyrann; das wird sich daraus erklären, daß im Laufe des Stückes durch die Versöhnung des durch rohe Gewalt zur Herrschaft gelangten Gottes mit dem weisen menschenfreundlichen Titanen die Gewaltherrschaft zum κόσμος wird. Der Προμ. δεσμ. entfernt sich durch manches in der Ausdrucksweise, durch entwickelteres Maschinenwesen,

Digitized by Microsoft®

durch seine metrische Anlage und Ausführung von der Art der älteren Stücke des A. und nähert sich mehr der des Sophokles und Euripides. Ein dritter Schauspieler ist nur in der ersten Szene nötig. Man hat in dem erhaltenen Stück eine spätere Diaskeuase erkennen wollen (s. Westphal Proleg. 8ff. Röhleke Sept. adv. Theb. et Prometh. vinct. esse fabulas post Aeschylum correctas, Berlin 1882. Heidler de comp. metr. Prom. fab. Aesch. cap. IV, Breslau 1884), ein Auskunftsmittel, das hier noch weniger als in den Sept. zu verteidigen ist, bei unserer so geringen Kenntnis der Entwicklung aischyleischer Kunst im einzelnen. Zudem wissen wir über die Zeit des Prom. nur, daß er nach Ol. 76,1 = 475 gedichtet sein muß (da fand nach Thukyd. III 116 der berühmte Ausbruch des Aitna statt, und Prom. v. 367ff. sind *vaticinium ex eventu*). Auch Übereinstimmungen wie Prom. 876 und 883 mit Suppl. 45 und 230 beweisen nichts, noch weniger die angebliche Anspielung Pindars P. IV 291 auf den Prom. (Christ gr. Lit.-Gesch.[2] 185). Man kann nur sagen, daß der Prom. in die spätere Zeit des A. zu gehören scheint, zumal er mannigfache Verwandtschaft mit der Orestie zeigt; unmöglich ist, daß er noch nach der Orestie in Sizilien gedichtet sei (Bergk gr. L.-G. III 312ff.; vgl. v. Wilamowitz Hermes XXI 1886, 610f., dessen nähere Datierung mir unverständlich ist). Man pflegt den Προμ. πυρφόρος und den Προμ. λυόμενος mit dem erhaltenen Προμ. δεσμώτης zu einer Trilogie zu verbinden, und es ist sicher, daß auf den δεσμ. der λυόμ. folgte (Schol. Prom. vinct. 511). Den Προμ. πυρφ. stellte Welcker (Trilog. und Nachtrag) an den Anfang und ließ darin den Feuerdiebstahl dargestellt sein. Aber diese vorausliegenden Begebenheiten sind in dem erhaltenen Prometheus so ausführlich erzählt, daß sie unmöglich in einem vorangegangenen Stück dargestellt sein konnten, und nach Schol. Prom. vinct. 94 hat Prom. in dem πυρφόρος gesagt, er sei 30000 Jahre gefesselt gewesen (δεδέσθαι). Letztere Angabe macht auch Bergks Meinung (gr. L.-G. III 318ff.), daß der πυρφόρος das Satyrspiel sei, sonst πυρκαεύς genannt, unmöglich (319 Anm. 108 ist eine unhaltbare Erklärung jener Worte). Oder man müßte die Angabe der Schol. für falsch halten und für den πυρφ. den λυόμ. einsetzen wollen, da bei Philodem. περὶ εὐσεβ. p. 39 Gomp. steht Αἰσχύλος ἐν τῷ λ[υο]μέν[ῳ Πρ]ομηθεῖ . . . [ὑπ]ὸ Διὸς δεδ[έσθαι]. Sonst hat die Annahme Westphals Proleg. 207ff. am meisten für sich, daß der Προμ. πυρφόρος das Schlußstück war, in dem die Stiftung der attischen Προμηθεῖα und des Fackelwettlaufs und die Apotheose des Prometheus stattfand (zumal πυρφόρος der 'Feuerdieb' kaum heißen kann, wohl aber typisch den Fackelläufer bezeichnet, Pollux VIII 116 u. zahl-

Digitized by Microsoft®

reiche attische Inschriften), vgl. Düntzer Jahrb. f. Philol. CXLIII 1080
737ff.

Sonderausgaben des Prom. von Blomfield (Cambridge 1812. Leipz. 1822), C. G. Haupt (Leipz. 1826), J. Griffiths (1834), G. C. W. Schneider (Leipz. 1834), J. Minckwitz (1839), Le Bas u. Th. Fix (1843), G. F. Schömann (griech. u. deutsch, Greifsw. 1844), A.[1] Meineke (cum schol. Medic., Berlin 1853), L. Schmidt (Berlin 1870), F. A. Paley (1875), N. Wecklein (Leipz. 1878[2]), H. Weil (Paris 1884), Glacebrook (London 1887), Xanthopulos (Athen 1888), Plaistowe and Marow (London 1891). Außerdem seien erwähnt außer Welckers angef. Schriften und der griech. Götterlehre II 246ff. A. Feuerbach nachgel. Schr. (Braunschweig 1853) IV 129ff. G. Hermann de Prom. Aesch., Leipz. 1846. H. Keck Der theolog. Charakter in A. Prom. Tril., Glückstadt 1851. Schömann opusc. III 95ff. und Noch ein Wort über A. Prom., Greifsw. 1859. H. Köchly Akad. Vortr. u. Reden (Zürich 1859) I 8ff. W. Vischer Über die Prometheustragödien des A., Basel 1859. W. S. Teuffel Über des A. Promethie u. Orestie, Tübingen 1861, 1ff. W. Marcowitz de A. Prom. Düsseld. 1865. J. Caesar Der Prom. des A., Marburg 1860. P. J. Meyer Prom. quo in loco agi videatur, Bonn 1861. B. Foss de loco in quo Prom. ap. A. vinctus sit, Bonn 1862. Über die szenische Darstellung s. auch das Progr. von G. F. Müller, Stade 1871, und W. Otto quaestiones de Prom. re scenica, Berlin 1872. H. Martin la Prométhéide, Paris 1875. Al. Kolisch der Prom. des A. nur zu verstehen aus der Eigentümlichkeit seiner Entstehungsweise, Berlin 1876, u. Wer löst die Fesseln des Prom., Ztschr. f. d. Gymnw. XXXIII 65ff. Milchhoefer Befreiung des Prometheus, 42. Winckelmannsprogr. 1882.

Ὀρέστεια oder die Tragödien Ἀγαμέμνων Χοηφόροι Εὐμενίδες nebst dem nicht erhaltenen Satyrdrama Πρωτεύς (über den Namen Ὀρέστεια s. o. S. 1071 <143>), aufgeführt und mit dem ersten Preise gekrönt Ol. 80,2 = 458 ἄρχοντος Φιλοκλέους, ἐχορήγει Ξενοκλῆς Ἀφιδνεύς (Hypoth.), ist die einzige auf uns gekommene Trilogie. Hier zeigt sich die vollendetste Kunst des A. in allem, in Komposition und Charakterzeichnung, in Sprache und Versbau, auch in der nun erst gewandten und ausgedehnten Verwendung eines dritten Schauspielers. Die drei Stücke bilden ein zusammenhängendes Ganzes, dessen einzelne Teile einander ergänzen und voraussetzen und voneinander nur durch größere Zwischenräume der Zeit getrennt sind, als sonst Akte desselben Dramas. Die Handlung verteilt sich so, daß der Agamemnon die Ermordung des Agamemnon durch Klytaimnestra enthält, das zweite Stück

Digitized by Microsoft®

deren Ermordung durch ihren Sohn Orestes, das Schlußstück die Sühnung des Orestes: Frevel, Rache und Sühne. Die Anlage ist bei allen drei Stücken wesentlich dieselbe; jedes zerfällt in drei Akte. Aber in der Ausführung ist der Agamemnon ohne Zweifel das bedeutendste, wohl überhaupt die herrlichste Tragödie, die uns aus dem Altertum erhalten ist. Die Choephoren sind auch dadurch merkwürdig, daß sie Gelegenheit geben, die Art der drei großen Tragiker an demselben Stoffe zu vergleichen (gegenüber der
1081 Masse unbedeutender Literatur darüber wird immer A. W. Schlegel Vorles. über dram. Kunst I 222ff. seine Bedeutung behalten, vgl. Gruppe Ariadne 1ff. 453ff. Fleischmann Krit. Stud. über die Kunst der Charakteristik bei A. und Soph., Erlangen 1875. L. Fischer Die Choephoren des A. und die Elektra des Sophokles und Euripides., Feldkirch 1875). Im letzten Stücke werden die Satzungen der Blutrache verklärt zu sittlicher Gerechtigkeit, zu humaner Versöhnung, die blutdürstigen Töchter der Nacht werden zu milden Göttinnen der Gnade; in Athen wird die Rechtsprechung des Areopag gestiftet, die mit dem Dienst jener Göttinnen verbunden war. Vgl. auch Nägelsbach de religionibus Orestiam continentibus, Erlangen 1843. Mollwo Darlegung des innern Gangs der Orestie, Parchim 1862. W. S. Teuffel Über des A. Prom. u. Orestie, Tübingen 1861. G. Hermann de re scenica in A. Orestes, Leipz. 1846 = Ausg. II 648ff. Wecklein Über den Schauplatz in A. Eumeniden, Sitz.-Ber. Akad. München 1887 I 62ff., zum Agamemnon vgl. auch Theodor Voigt de Atrei et Thyestae fab., Dissert. Hal. VI (1886) 307ff.

Ausgaben der Orestie von J. Franz (gr. u. deutsch, Leipz. 1846), Theod. Heyse (Halle 1884), N. Wecklein (Leipz. 1888); deutsche Nachbildung u. Erklärung von Osw. Marbach (Leipz. 1874).

Ausgaben des Agamemnon von W. Humboldt (mit Anmerkungen von G. Hermann 1816), Blomfield (Cambridge 1818. Leipz. 1822), R. H. Klausen (Gotha 1833; 2. Ausg. von R. Enger Leipz. 1863), C. G. Haupt (Berlin 1837), G. C. W. Schneider (Leipz. 1839), O. T. W. Peile (1842[2]), C. Felton (Cambridge 1847), Paley (Cambridge 1853), R. Enger (Leipz. 1855, 2. Aufl. von W. Gilbert, Leipz. 1874), S. Karsten (Utrecht 1855), Schneidewin (Berlin 1856, 2. Aufl. von O. Hense, Berlin 1883), C. F. Nägelsbach (hrsg. von F. List, Erlangen 1863), K. H. Keck (griech. u. deutsch mit Einl. und Komm. Leipz. 1863), J. A. C. van Heusde (c. schol. et comm. Haag 1864), C. Weyrauch (Breslau 1868), B. H. Kennedy (Cambridge 1878), Margoliouth (London 1884), U. v. Wilamowitz-Möllendorff (Text u. Übers. Berlin 1885), A. Sidgwick (Oxford 1888), Verrall (London 1889).

Digitized by Microsoft®

Ausgaben der Choephoren von K. Schwenk (Utrecht 1819), Blomfield (Cambridge 1824. Leipz. 1824), Klausen (Leipz. 1835), F. Bamberger (Göttingen 1840), A. de Jongh (Utrecht 1856), Conington (1857), Davies (1862), Paley (Cambridge 1883). [Verrall (London 1893).]

Ausgaben der Eumeniden von G. Wakefield (1794), G. Hermann (1799), K. Schwenk (Bonn 1821), G. Burges (1822), O. Müller (Gött. 1833, nebst zwei polemischen Anhängen gegen G. Hermann und Fritzsche, Gött. 1834), J. Minckwitz (Leipz. 1838), Scholefield (1843), Linwood (1844), G. F. Schömann (deutsch mit Einl. u. Anm., Greifsw. 1845), R. Merkel (Gotha 1857), J. Davies (Dublin 1885), A. W. Verrall (zuletzt London 1889), A. Sidgwick (Oxford 1887).

Gesamtausgaben des A.: Ed. princ. von Aldus (Venet. 1518). Danach A. Turnebus (Paris 1552), Fr. Robortelli (Ven. 1552), H. Stephanus (c. schol. locupl. P. Victorii cura, Paris 1557), W. Canter 1082
(Antv. 1580), Tho. Stanley (London 1663), cum notis varr. cur. C. de Pauw (Haag 1745), danach die große Ausg. von S. Butler (Cambr. 1809–1816. 8 voll.), C. G. Schütz (Halle 1782–94, ed. II 1799–1807. ed. III 1809–21), F. H. Bothe (Leipz. 1805. 1830), A. Wellauer (Leipz. 1823), G. H. Schäfer (Leipz. 1827), W. Dindorf (in den poetae scaen. Leipz. 1830. Oxf. 1851 und 1832–35 in 6 voll. ed. quinta Leipz. 1866–69. Text Leipz. 5 mal 1827–73), bei Didot E. A. J. Ahrens (Paris 1842), F. A. Paley (Cambr. 1846–51, London 1860. 1870. 1879), G. Hermann (Leipz. 1852 und Berlin 1859), J. A. Hartung (Leipz. 1852–55), H. Weil (Gießen 1858–67), R. Merkel (Oxford 1871, s. o.), A. Kirchhoff (Berlin 1880), H. Weil (Textausgabe Leipz. 1884), N. Wecklein (cum lection. et schol. cod. Medicei ab Hieron. Vitelli denuo collat. Berlin 1885). Δράματα σωζόμενα καὶ ἀπολωλότων ἀποσπάσματα, μετὰ ἐξηγητικῶν καὶ κριτικῶν σημειώσεων τῇ συνεργασίᾳ Ε. Ζωμαρίδου ἐκδιδόμενα ὑπὸ N. Wecklein, Athen 1891.

Von Übersetzungen mag auch hier wenigstens die von Droysen (mit guten Einleitungen, zuletzt Berlin 1884) genannt sein.

Eine Charakteristik der Kunst des A. kann hier nicht versucht werden. Es mag wenigstens hingewiesen sein auf die Charakteristik des A. bei Aristophanes in den Fröschen 914ff., die wichtiger ist, als alles, was später über A. geschrieben ist. Die Neuerungen und Änderungen, durch die A. der eigentliche Schöpfer und Gesetzgeber der attischen Tragödie geworden ist, sind oben erwähnt. Außerdem hat er auch das Äußere der Bühneneinrichtungen, Kostüme etc. prächtiger und großartiger gestaltet; so hat er zuerst Syrma und Kothurn u. a. in An-

Digitized by Microsoft®

wendung gebracht, in Dekoration vieles verbessert und erfunden, die Orchestik mannigfach ausgebildet. Die Zeugnisse dafür bei F. Schöll vor Ritschls Septem 32ff. Seine Bühne war zuerst der einfache runde Tanzplatz, Einrichtung einer Rückwand scheint erst vor der Orestie stattgefunden zu haben, v. Wilamowitz Hermes XXI (1886) 598ff. B. Todt Philologus XLVIII (1889) 505ff. (außerdem Dörpfeld in A. Müllers griech. Bühnenaltert. 416ff. und Kawerau in Baumeisters Denkm. 1732ff. u. a.).

Die äußere Gliederung der Stücke ist von altertümlicher Strenge und Einfachheit, symmetrisch oft bis ins einzelne sind auch die Dialogpartien gebaut. Man hat oft die großen einfachen Linien und den herben Parallelismus archaischer Kunstwerke treffend verglichen. S. oben zu den Septem; außerdem H. Weil de la composition symmétrique du dialogue dans les tragédies d'Éschyle, Paris 1860, und Jahrb. f. Philol. LXXIX (1859) 721ff. 835ff. H. Keck ebenda LXXXI (1860) 843ff. und wieder H. Weil LXXXIII (1861) 377ff. Martin de responsionibus diverbii ap. A., Berlin 1862. Sudhaus de A. stichomythiis, Treptow 1864, bes. auch O. Ribbeck qua A. arte in Prom. fab. diverbia composuerit, Bern 1859, vgl. auch R. Klotz studia Aeschylea, Leipz. 1884. Übersicht von N. Wecklein Philolog. XXXI (1872) 733ff. Im allgemeinen
1083 über symmetr. Bau der trag. Dialogpartien gegen übertriebene Annahmen W. Christ Philol. Versamml. 1877, 141ff. Die metrische Kunst des A. zeigt bei großer Mannigfaltigkeit stets strenge Gesetzmäßigkeit. Im Trimeter sind Auflösungen und Anapäste noch sehr beschränkt, vgl. R. Enger Die Auflösungen im Trimeter des A., Rh. Mus. XI (1856) 444ff. C. F. Müller de pedibus solutis in dial. senar. A. Soph. Eur., Berlin 1866. Rumpel Die Aufl. im Trim. des A. und Soph., Philol. XXV (1867) 57ff. G. Engelmann de vario usu trimetri iambici in diverbiis trag. A. et Soph., Neusohl 1874. Die Chorgesänge sind so streng ebenmäßig angelegt, daß nicht bloß Silbe um Silbe sich in Strophe und Gegenstrophe metrisch entspricht, sondern auch dasselbe Wort oft an derselben Stelle einen neuen Gedanken beginnt, s. Roßbach und Westphal Griech. Metr. III öfter. Westphal (Prolegom. 10ff. 96ff.) wollte auch hier jedes χορικόν nach dem terpandrischen Schema in ἀρχά, ὀμφαλός, σφραγίς teilen, s. dagegen bes. R. Arnoldt Der Chor im Agam. des A., szenisch erläutert, Halle 1881, 40ff., vgl. Dippe de canticorum Aesch. compositione, Soest 1886. Außerdem sei besonders angeführt Reiter de syllabarum in trisemam longitudinem productarum usu Aeschyleo et Sophocleo, Wien 1887. Die Zahl der Choreuten ist bei A. in früherer Zeit 12 im einzelnen Stück gewesen (vit. Sophocl.

Digitized by Microsoft®

Suid. s. Coφ.). Sophokles soll die Zahl auf 15 erhöht haben. Sicher ist außerdem aus Agam. 1299ff. und Eumenid. 585ff., daß der Chor der Stücke der Orestie 15 betrug. Der mutmaßliche Gang ist der, daß zunächst dem Tragiker wie dem Dithyrambendichter 50 Choreuten gegeben wurden, von denen er den 4 Stücken je 12 zuteilte und die 2 übrigen zufügte, wo er wollte. Das muß auch in der Polluxstelle IV 111 stecken, auch wenn sie zum Teil falsch ist: τὸ δὲ παλαιὸν ὁ τραγικὸς χορὸς πεντήκοντα ἦcαν, ἄχρι τῶν Εὐμενίδων Αἰcχύλου. Schon um 465 werden 60 Choreuten (4×15) festgesetzt sein. Vorher aber war im einzelnen größere Freiheit, und in den Supplices mag in dem einen Stücke der ganze Chor oder doch mehr als 12 aufgetreten sein (s. Wilamowitz Herakl. I 90). Über die Vortragsweise der Chorpartien ist fast nichts Sicheres überliefert. Darüber, wann der ganze Chor, wann Einzelchoreuten, wann Reihen desselben, wann Halbchöre, wann der κορυφαῖοc das Wort haben, ist fast nur da Sicheres zu wissen, wenn bestimmte Kriterien im Texte selbst vorliegen. Um so mehr ist vermutet worden. G. Hermann begann in ausgiebigem Maße mit solchen Zuteilungen in seinen Ausgaben. Von den zahlreichen Schriften darüber sind besonders zu erwähnen Bamberger opusc. acad. I 1ff. Arnoldt Der Chor im Ag. des A., Halle 1881; Der Chor in den Sieben des A., Halle 1882. Muff de choro Persarum fab. A., Halle 1878. Zacher Philol. Vers. Gera 1879, 64ff. Wecklein Über die Technik und den Vortrag der Chorges. des A. Jahrb. f. Philol. Suppl. XIII (1882).

Über den eigentlichen Stil des A. s. die Urteile der Alten bei F. Schöll a. a. O. 36ff. bes. Vita § 5: κατὰ δὲ τὴν cύνθεcιν τῆc ποιήcεωc ζηλοῖ τὸ ἁδρὸν ἀεὶ πλάcμα, ὀνοματοποιίαις τε καὶ ἐπιθέτοις, ἔτι δὲ μεταφοραῖc καὶ πᾶcι τοῖc δυναμένοις ὄγκον τῇ φράcει περιθεῖναι χρώ- 1084
μενοc κτλ., vgl. Frösche 1004 ἀλλ' ὦ πρῶτοc τῶν Ἑλλήνων πυργώcας ῥήματα cεμνὰ καὶ κοcμήcας τραγικὸν λῆρον und alles Folgende. Nichts anderes soll es auch bezeichnen, daß A. μεθύων seine Tragödien gedichtet habe (Zeugnisse bei F. Schöll a. a. O. 14ff.), als den besonders hohen Schwung dieser wahrhaft dionysischen Natur. Der Wahnsinn des Dionysos, d. h. die Trunkenheit, kommt ja nach ursprünglicher Auffassung über jeden Dichter, wenn er dichtet (Athen. IX 406 ἀπὸ μέθηc καὶ ἡ τῆc τραγῳδίαc καὶ ἡ τῆc κωμῳδίαc εὕρεcιc ἐν Ἰκαρίᾳ τῆc Ἀττικῆc). Über die Einzelheiten des aischyleischen Stiles, die Wortwahl, die Komposita, die Formen, die Präpositionen und Partikeln, die Syntax, die Metaphern und Bilder, die rhetorischen Figuren u. dgl. ist eine umfangreiche Literatur, namentlich kleiner Schriften aufgelaufen, die hier anzuführen nicht angeht, zumal sie an den gleich anzugebenden

Digitized by Microsoft®

Orten leicht aufzufinden sind. Lexica: Lex. Aesch. von Wellauer, Leipz. 1830. G. Linwood, London 1843–47. W. Dindorf, Leipz. 1873–76. L. Schmidt Supplementi in lex. Aesch. a Dind. compos., Greiffenberg 1875. Über die religiösen Anschauungen des A. ist unendlich viel Unbedeutendes und Schiefes gesagt und in Allgemeinplätzen gesündigt worden. Hier kann um so weniger darauf eingegangen werden, als gerade für die Theologumena Aeschyli die Einzeluntersuchung der sakralen Tatsachen und der religiösen Empfindungen und Richtungen der Zeit noch zu fordern ist. Gerade in dieser Beziehung haben wir der Phrasen über A. wie über Pindar nun endlich genug. Immer noch das Tiefste sind die betr. Schriften von Welcker (bes. auch Götterlehre II). Nägelsbach nachhom. Theol. mischt zu viel Fremdartiges ein. Außerdem mögen wenigstens genannt sein R. H. Klausen Theologumena Aesch., Bonn 1829. R. Hagen de rerum divinarum apud A. condic., Berlin 1843. G. Dronke Die sittl. u. relig. Vorstell. des A., Jahrb. f. Philol. Suppl. IV 7ff. De fato Aeschyleo nach vielen anderen zuletzt Paul Stengel, Jena 1875. Cipolla della religione di Esch. e di Pind., Rivista di filol. VI. Über die politischen Anschauungen des A. handelt besonders Dettweiler quid A. de republica Atheniensium iudicaverit, Gießen 1878.

Die weitere Literatur über A. ist bequem zugänglich durch N. Wecklein's Bericht über die aeschyleische Literatur im Philolog. XXXI (1872) 712ff. XXXII (1873) 318ff. XXXIV (1878) 296ff. 317ff. 539ff. und in Bursian-Müllers Jahresberichten. Außerdem s. R. Klußmann index commentationum Aeschylearum inde a 1858 maxime in Germania editarum, Berlin 1878.

Digitized by Microsoft®

VIII

ÜBER DEN URSPRUNG DES SARAPIS[1]

Die Schöpfung des Sarapis ist die wesentlichste Erscheinung, durch 31
die jene gewaltige Bewegung, die wir Synkretismus nennen, eingeleitet
und schnell ausgebreitet wurde. Von geringen Ansätzen, die sich
vorher zeigen, abgesehen, ist sie deren Ursprung und kann dank aus- 32
gezeichneter Überlieferungen klar analysiert werden. Es ist ein religionsgeschichtlich einzig dastehender Vorgang, daß ein König und sein Kultusminister im geheimen Kabinett einen Gott gemacht haben. – Die Erzählungen bei Tacitus und Plutarch stimmen, ohne voneinander abhängig zu sein, ganz überein. In drei Varianten, deren Quellen faßbar sind, gehen alle Überlieferungen auf. Jene Erzählungen geben die echte Tempellegende, die ursprüngliche Kulteinführungslegende. – Sie ist nur zu verstehen, wenn wir alte Legendenmotive in ihr erkennen; es ist der alte Mythus von der wunderbaren Götterfahrt und Götterepiphanie, von der Hyperboreerfahrt mit ihren bestimmten Routen und Stationen, unter denen auch Sinope seine Rolle spielt. Weiter sind Kulteinführungslegenden der gleichen hellenistischen Epoche (z. B. die des Asklepioskultes nach Rom) zu vergleichen. Aus den alten mythischen, von selbst wieder wirksamen Motiven und den in ihr nachgebildeten Legenden anderer Kulte der Zeit ist die Einführungssage des Sarapis zu verstehen. Die gleichen Motive sind immer wieder wirksam, noch bei den Legenden von Übertragung mancher Heiligenreliquien bei den romanischen Völkern. Als Inschrift wird der ἱερὸς λόγος im Sarapistempel gestanden haben; Timotheos aus Athen, der Eumolpide, der eleusinische Priester, war ihr Verfasser.

Schöpfer des Kultbildes war Bryaxis, der berühmte athenische Künstler dieses Namens. Es wurde gezeigt, daß die Nachrichten von

[1] ⟨Verhandlungen der 44. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Dresden. Teubner 1897, S. 31 ff.⟩

Digitized by Microsoft®

ihm zu der Einführung des Sarapiskultes im Anfang der Ptolemäerregierung passen.

Weiter wurde die Gleichsetzung des Sarapis mit Osiris Apis besprochen, seine ägyptischen Heiligtümer, seine Namensformen Ὄσόραπις und Σάραπις. Eine Anzahl Nachrichten, namentlich eine aus den Ephemeriden Alexanders zwingt zur Annahme, daß der Name des Gottes schon in Babylon vorhanden war. Nur mit großer Vorsicht wurde die Angabe eines babylonischen Götterverzeichnisses angezogen, wonach der babylonische Unterweltsgott Nergal auch Sarrapu geheißen hat.[1] — Die Hauptelemente der Entstehung, die griechisch sind, bleiben deutlich erkennbar. Von den Einführungskämpfen des neuen Kultes, aus denen die memphitischen Papyri kleine Bilder geben, von den κάτοχοι des Gottes und ihrer Fortsetzung, von Pachomios, dessen Sarapisdienst jetzt bezeugt ist, dem Gründer der ersten christlichen
33 Cönobien, konnte wegen der drängenden Zeit nur andeutungsweise gesprochen werden. Die Hauptbedeutung der Einführung des Sarapis ist die, daß er durch die Initiative eines Mannes als eine höhere Einheit über die bisher verehrten Hauptgötter gesetzt wird, die durch ihre plastische Ausgestaltung den Schritt weiterer Abstraktion hinderten: der Gott, der zwar einen Namen mitbringt und als eine Person erscheint, aber durch kein vorhandenes Bild umgrenzt ist in seinem Wesen, der vor allem mythenlos ist. Die Gleichsetzung mit Zeus, Helios, Dionysos, Asklepios, Osiris, Apis hat die mannigfachste Bedeutung, und die Frage, warum Ptolemaios diesen Gott einführte, warum er ihn so gestaltete, führt nicht bloß auf politische, sondern auch auf tief religiöse Motive. Es ist der Gott, den die Seele der Völker suchte. Sein Kult bahnt dem 'Synkretismus', bahnt durch ihn dem Glauben an einen Gott den Weg.

Wie wir für Mithras ein mustergültiges Urkundenbuch besitzen, brauchen wir solche für Isis, Attis, Sarapis u. a. Ehe wir die Geschichte des Synkretismus und seiner Kulte genau analysieren können, ist die große Frage nach der Genesis des Christentums unlösbar.

Auf jene Aufgaben unserer Arbeit hinzuweisen, war der Hauptzweck des Vortrags. Er wird veröffentlicht werden, wenn sich einige Fragen

---

[1] Ich wage um so weniger jetzt zu entscheiden, ehe C. F. Lehmann den Sarapis als (Ea) šar apsî näher begründet hat, Zeitschr. f. Assyriologie XII 1, 112.

Digitized by Microsoft®

mit Hilfe der Kenner babylonischer und ägyptischer Dinge schärfer und einwandfreier erledigen lassen.[1]

[1] ⟨Das ist nicht geschehen; auch den Artikel 'Sarapis' in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, den er übernommen hatte, hat Dieterich nicht geschrieben; er wollte ihn, wie Roscher auf dem Umschlag zur 57. Lieferung mitteilt, seinem Schüler Dr. Weber in Heidelberg übertragen wissen. Geschrieben ist jener Artikel von C. F. Lehmann-Haupt und H. Ph. Weitz, Roscher Bd. IV 338ff. Für einen Teil der von Dieterich versprochenen Abhandlung bietet Ersatz die Arbeit seines Schülers Ernst Schmidt, Kultübertragungen, III. Kapitel: Die Einführung des Sarapis in Alexandria (Rel. Gesch. Vers. Vorarb. VIII 2, 47 ff.). Ein Punkt des hier wiederabgedruckten Referates wurde Veranlassung zu einer Polemik mit E. Preuschen, s. die Besprechung von dessen Buch 'Mönchtum und Sarapiskult', Berl. philol. Wochenschr. 1905, 14.⟩

Digitized by Microsoft®

IX

MATRIS CENA[1]

49 In mancherlei gesuchten Anspielungen antwortete Cicero (Epistulae IX 16) auf einen inhaltreichen Brief eines genußfreudigen und geistreichen Freundes L. Papirius Paetus. Der hatte ihn gewarnt, den mächtigen Caesar, der damals (46) noch nicht aus Afrika zurück war, durch vorwitzige Scherze zu reizen, und hatte selbst der ernsten Mahnung eine Anzahl harmloser launiger Bemerkungen beigefügt. Er habe in letzter Zeit (durch die Maßregeln Caesars, Verschuldeten aufzuhelfen) so viel Verluste erlitten, daß er äußerst sparsam leben müsse und den Freund nur zu ganz frugalen Mahlzeiten bei sich sehen könne, allenfalls zu einer *tyrotarichi patina,* einer Schüssel Heringssalat. Cicero antwortet ernst auf die Warnungen, lustig auf die Scherze (§ 7 ff.: *nunc uenio ad iocationes tuas . . .*). Er wünsche ja nicht allzu großen Aufwand, wenn er komme. (§ 8): *nec tamen eas cenas quaero, ut magnae reliquiae fiant. quod erit, magnificum sit et lautum. memini te mihi Phameae cenam narrare.* Phamea war ein verschwenderischer Parvenu, der Diners im Stile des Trimalchio gegeben haben wird: *temperius fiat, cetera eodem modo,* setzt Cicero übermütig hinzu und fährt fort: *quod si perseueras me ad matris tuae cenam reuocare, feram id quoque . . .* aber das wirst Du nicht wagen; Du wirst schon von meiner jetzigen Üppigkeit gehört haben.

Kann wirklich von Diners, die die Mutter des Paetus gibt, die Rede sein? Diners, die Cicero nicht gern über sich ergehen lassen will? Das ist aus manchen Gründen nicht auszudenken. Die nächste Erwägung ergibt, daß hier eine Anspielung versteckt ist, die einen äußersten Gegensatz gegen die *cena Phameae,* also zu *cenam* statt der Mutter einen Namen angibt, der einen solchen Gegensatz bedeutet. Wir haben ja den Brief des Paetus nicht mehr: hatte er von einem berühmten Vertreter frugalster Kost, dem er jetzt folge, gesprochen?

Wer dieser Vermutung entsprechend sucht, hat alsbald gefunden. Athenaios II p. 44 d: Μᾶτρις δ' ὁ Θηβαῖος ὃν ἐβίω χρόνον οὐδὲν ἐcιτεῖτο

[1] ⟨Strena Helbigiana, Leipzig Teubner 1900 S. 49 f.⟩

Digitized by Microsoft®

ἢ μυρρίνης ὀλίγον, οἴνου δὲ καὶ τῶν ἄλλων πάντων ἀπείχετο πλὴν ὕδατος. Das steht in der Liste der Enthaltsamen und Wassertrinker (Θηβαῖος ist aus Ἀθηναῖος längst verbessert nach Ptolemaios Chennos bei Photios cod. CXC 148[b], wo die entsprechende Angabe steht). Es ist höchst wahrscheinlich, daß es der gleiche ist mit dem Asianer (Autor περὶ ὕψους c. 3), dem ὑμνογράφος, der das ἐγκώμιον Ἡρακλέους verfaßte und Quelle Diodors für die Heraklesgeschichte ist (ich weise nur hin auf Bethes Zusammenstellungen und Ausführungen, Quaestiones Diodoreae p. 41 ff.). Ptolemaios Chennos hatte den Zug, daß der Rhetor Matris aus Theben ein so strenger Vegetarianer und Wassertrinker gewesen, nicht erst erfunden; der literaturkundige Paetus konnte mündlich und brieflich diese Tradition erwähnen und Cicero ihm auf die scherzhafte Schwärmerei für seinen Matris antworten: *quod si perseueras me ad Matris tui cenam reuocare, feram id quoque* (daß *tuae* für *tui* geändert wurde, ist, da man später den Namen weder kannte noch erkennen konnte, selbstverständlich). So verstärkt sich das Andenken an einen berühmten Enthaltsamen, sei es, daß er es wirklich gewesen oder nur im Gerüchte der Nachwelt; und man wird es verzeihlich finden, daß zur dankbaren Erinnerung an die anregendsten römischen Stunden der Schatten eines großen Wassertrinkers beschworen ward: die Römer zitierten ihn auch nur zum Scherz: quod si perseuero te ad Matris cenam reuocare, feras id quoque.

Digitized by Microsoft®

X

DIE WIDMUNGSELEGIE DES LETZTEN BUCHES DES PROPERTIUS[1]

1

191 'Alles, was Du hier siehst, Fremdling, wo die gewaltige Roma steht, war vor dem Phryger Aeneas grasbewachsener Hügel' beginnt der Dichter, der sich an einem Punkte stehend denkt und sich ganz als Periegeten einführt, der einem Fremden die Herrlichkeiten seiner Stadt zeigen will. Der hospes wird nicht weiter berücksichtigt, aber die Anrede an ihn gibt doch das Motiv ab der ganzen Rede, bis dann (V. 71) dem immer begeisterter schwärmenden Dichter eine zweite Person ins Wort fällt und ihm ein ganz anderes Bild zeigt, als Properz es erschauen wollte. Es ist ganz der Wirklichkeit nachgebildet, wenn der Poet hier wie auch sonst bei Antiquitäten und Aitia oder in naturwissenschaftlichen Gedichten den Cicerone spielt, den Exegeten und Periegeten.[2]

Das Thema für die nächstfolgenden Verse stellen die beiden ersten. Die bei den Dichtern gerade damals so häufig verwendete wirksame Gegenüberstellung des in ganz bestimmten Farben ländlicher und bäuerlicher Einfachheit ausgemalten Bildes des urzeitlichen Rom und der strahlenden Gold- und Marmorherrlichkeit der Augustusstadt hier so scharf herauszuarbeiten, mochte er gerade noch durch Vergils Aeneis und das fünfte Gedicht im zweiten Tibullbuche angeregt sein (bes. Aen. VIII 347, 360, namentlich auch was die Einführung Euanders betrifft; Tib. II 5, 25). Wie in den beiden ersten Versen wird in nur leise variierender Formulierung die Pracht der Gegenwart dem einfachen
192 Zustande des Ortes in der Urzeit in bestimmterer Exemplifikation und engerer Umgrenzung entgegengesetzt. Der Dichter steht auf dem Palatin: nur von da kann er alles Folgende zeigen — denn er zeigt wirklich hin: wie im ersten Verse hoc, so V. 5 haec templa, V. 9 ista

[1] ⟨Rhein. Mus. LV 1900 S. 191ff.⟩

[2] Siehe Sudhaus zum Aetna S. 124 Z. 14 v. u., S. 153 Mitte; S. 206ff. Die Anrede ὦ ξεῖνε bei Kallimachos fr. 196 Schn. ist ebenso zu beurteilen.

Digitized by Microsoft®

domus —, und nur so sind die mannigfachen Beziehungen auf den Palatin verständlich. Hier zeigt er denn auch zuerst den heiligen Bezirk des Apoll: die Worte Nauali stant sacra Palatia Phoebo bezeichnen ganz eigentlich die Weihung durch Augustus, die schon 36 vollzogen ward[1]; seit 28 stand nun auch der große Tempel geweiht. 'Tönernen Göttern erwuchsen diese goldenen Tempel!' Gewiß sind im allgemeinen die Tempel gemeint, die rings zu schauen sind; zunächst auch der Tempel Apollos, der mit allerhöchster Pracht geschmückt war (die *aurea* porticus hat Properz selbst früher schon ausdrücklich erwähnt II 31, 1f.). Es hindert uns aber nichts, in fictilibus, das ebenfalls zunächst im allgemeinen die Götter der Urzeit überhaupt meint, denen man einst, wie der folgende Vers hinzufügt, kunstlose Hütten baute, strohgedeckte sacella, καλιάδες (eine Anspielung auf die casa Romuli könnte hier nur ganz leise mit beabsichtigt sein), einen besonderen Hinweis auf Iuppiter fictilis zu erkennen; durch ihn kommt der Dichter überhaupt darauf, von dei fictiles verallgemeinernd zu sprechen. Im Jahre 28 hatte Augustus den Tempel des kapitolinischen Juppiter wieder hergestellt: impensa grandi refeci sine ulla inscriptione nominis mei, Mon. Anc. IV 9. Schon nach dem dritten Punischen Kriege war das Deckengebälk vergoldet worden (Plin. n. h. XXXIII 57), das Dach des Neubaues, der 69 vollendet war und sich von dem alten Bau nur durch die größere Pracht der Ausführung unterschied, war mit vergoldeter Bronze gedeckt (Plin. a. a. O.), und Vergil meint diesen Schmuck Aen. VIII 347: Capitolia . . aurea nunc, olim siluestribus horrida dumis. Vom Palatin aus sah man das goldene Dach herüberleuchten, wie sich auch zum Überfluß aus der taciteischen Schilderung der Vitelliuskämpfe ergibt (Tac. hist. III 71). *Fictilibus* creuere deis *haec aurea* templa!

Das nun folgende Versepaar sagt, daß einst Juppiter der Tarpeische 193
vom nackten Felsen habe donnern müssen und einst sei selbst den Herden der Tiber ein Fremder gewesen. Der zweite Vers malt nur das Bild der Urzeit weiter aus, von der im ersten Verse schon deutlich das gesagt wird, daß es für den donnernden tarpeischen Vater nur einen Fels ohne Tempel gab: wenn wir wissen, daß Augustus im Jahre 22 einen Tempel des Iuppiter tonans geweiht hatte, so mag der Tempel bedeutend oder nicht gewesen sein — im Monum. Ancyranum IV 5 wird er ausdrücklich angeführt aedes in Capitolio Iouis feretri

[1] Dio Cass. XLIX 15 τὸν τόπον τῷ Ἀπόλλωνι ἱέρωσεν, siehe die Stelle und anderes in Rothsteins Kommentar, dessen Angaben ich nur wiederhole, wo sie zu meinen Ausführungen notwendig sind. Ich knüpfe an seine Erklärung als die letzte an, und eben über sie hinauszuführen ist meine Absicht.

Digitized by Microsoft®

(den Properz IV 10 behandelte) et Iouis tonantis[1] —, er mag direkt auf der eigentlichen rupes Tarpea gelegen haben oder nicht, nahe lag er jedenfalls: Properz hat ihn ohne jeden Zweifel gemeint.[2]

Auch die beiden folgenden Verse müssen Neues und Altes in Gegensatz stellen. Mag man den Hss. (außer dem Neapolitanus, der quod bietet) folgend lesen quo (qua mit der Konjektur der Itali) gradibus domus ista Remi se sustulit olim, unus erat fratrum maxima regna focus, oder mag man, wie seit Lachmann in der Regel (schon Broukhusius schlug es vor), die Interpunktion vor olim setzen, immer sind es zwei Sätze, die auf die gleiche alte Zeit gehen, solange man, wie es auch Rothstein tut, in dem ersten Verse die casa Romuli und die scalae Caci wiederfinden will. Die Zeit, da sich 'über' den gradus 'das Haus der beiden Brüder aufgebaut hat' (so Rothstein) — die casa wurde ja als Rest höchsten Altertums noch zu Properz' Zeiten gezeigt —, kann auf keine Weise mit einem olim entgegengesetzt werden der Zeit, da ein Herd noch der Brüder größtes Reich war; noch irgendwie umgekehrt. Aber wir dürfen kurz sein: die casa des Romulus lag in der Nähe der Treppe des Cacus; dieser Tatbestand kann nie so ausgedrückt werden: casa gradibus se sustulit. Rothstein hat richtig gefühlt, daß da 'ein römischer Leser zunächst nur einen Prachtbau verstehen' kann, 'wie sie in der Zeit des Dichters üblich waren'; es folgen
194 einige Beispiele. Zunächst nur? Überhaupt nur. Der Interpret springt vom rechten Wege der Erklärung mit seltsamen Worten ab, 'der Ausdruck ist absichtlich so gehalten, daß er zunächst irreführen muß'. Wahrlich, eine seltsame Art und eine seltsame Gelegenheit, den Leser irrezuführen! Es ist wirklich ein Prachtbau gemeint, der sich auf Stufen erhebt, wo einst in einer Hütte, gleicher Erde, der eine Herd war: das einst meint die *casa* Romuli, das jetzt die *domus* Augusti. Man weiß, wie Remus beliebig für Romulus oder für beide gesetzt wird (auf II 1, 23 regnaue prima Remi weist auch Rothstein hin; vgl. IV, 6, 80 reddat signa Remi von den römischen Feldzeichen), und daß Augustus als ein neuer Romulus nicht nur angesehen, sondern auch so genannt sein wollte (so sollen denn auch ihm beim Antritt des Konsulats wie dem Romulus zwölf Geier erschienen sein). Eine Stelle des Dio Cassius (LIII 16) zeigt am besten, wie Properz zu seinem Ausdrucke gekommen ist: καλεῖται δὲ τὰ βασί-

[1] Weitere Belege bei Mommsen zu der Stelle des Mon. Anc. S. 81.

[2] Rothstein hätte diese schon mehrfach vor ihm festgestellte Interpretation nicht wieder wankend machen sollen. Die unsichere Erklärung der vorgehenden Verse ist schuld daran. Hier wie namentlich in der Erklärung der folgenden Verse hatte Krahner Philologus XXVII (1868) S. 65, 67ff. den richtigen Weg gewiesen, den man nicht wieder verlassen durfte.

Digitized by Microsoft®

λεια παλάτιον . . . ὅτι ἔν τε τῷ Παλατίῳ ὁ Καῖσαρ ᾤκει . . . καί τινα πρὸς τὴν τοῦ Ῥωμύλου προενοίκησιν φήμην ἡ οἰκία αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ παντὸς ὄρους ἔλαβε. Aber schwerlich konnte der Dichter sagen, 'wo dies Remushaus auf Stufen sich erhoben hat, war einst ein Herd der Brüder größtes Reich'. Die casa Romuli befand sich immerhin oder hatte sich befunden in etlicher Entfernung von dem Augustuspalast, nahe dem Abstieg zum Zirkus. Gradibus ohne Zusatz ist nicht wohl erträglich; es kann kaum 'die Art des Neubaus gegenüber jenem focus', so nackt gebraucht, bezeichnen. Und man hat ja auch, um so zu erklären, die handschriftliche Lesart quo verlassen und zu der alten Änderung qua greifen müssen. Ich mache es kurz: man gehe von der Lesart des Neapolitanus *quod* aus und schreibe

quot gradibus domus ista Remi se sustulit! – olim
unus erat fratrum maxima regna focus.

Es wird sich noch an andern Stellen auch dieses Gedichtes die Überlieferung des Neapolitanus vor allen andern bewähren.

In den folgenden Versen wird wieder ganz in der bisherigen Weise ein Prachtbau der Neuzeit – und wieder bemerken wir sofort, daß es ein augusteischer Bau ist, die Curia Iulia, drüben am Forum, auf dem Comitium, die, von Cäsar begonnen, 29 von Augustus geweiht ward (Mon. Anc. IV 1. Dio LI 22) – den einfachen Einrichtungen der Vorzeit gegenübergestellt, für deren Schilderung diesmal noch zwei Verse mehr verbraucht werden. Es ist nicht der gleiche Platz, auf dem sich jetzt die glänzende Kurie erhebt, wo die Hundert einst auf dem Wiesen- 195
plan tagten: Properz mag auch an die curiae ueteres auf dem Palatin gedacht haben.

Der Dichter ist schon ein wenig in die Beschreibung alter Sitten hineingekommen. Aber doch erwarten wir nach der Erwähnung einer Reihe so bestimmter Neubauten seiner Zeit, daß auch mit dem negativ gewendeten Hinweis auf besonders reiche und luxuriöse Theaterausstattungen (nec sinuosa cauo pendebant uela theatro etc.) irgendwelche besondere Veranstaltung augusteischer Regierung gemeint sei. Man pflegt als Parallelstelle aus dem 18. Gedicht des 3. Buches anzuführen aut modo tam pleno fluitantia uela theatro (V. 13), wie es auch Rothstein tut, ohne etwas Weiteres zu folgern. Es ist offenbar, wenn man auch erste Anwendung jener vela schon andern zuschrieb (Plin. h. n. XIX 23), ein großer Eindruck unerhört prächtigen Luxusaufbaues, den die Überdeckung des ganzen Forums für Theaterspiel durch das Wohlwollen des Kaisers zu Ehren der Spiele des Ädilen Marcellus gemacht hatte (Dio LIII 31, 2). Das zeigen am deutlichsten

Digitized by Microsoft®

die Worte des Plinius (am eben angef. O.), die er der Angabe eben dieses unerhörten Unternehmens hinzufügt: quantum mutatis moribus Catonis censorii qui sternendum quoque forum muricibus censuerat. So war die Erinnerung an diese Merkwürdigkeit besonders eifrig weiter überliefert; im Jahre 22 — kurz vor dem Tode des Marcellus — war es geschehen, und dem Properz stand es lebhaft als höchster Beweis der Luxus- und Machtmittel des augusteischen Rom vor Augen. Und während all dieser Jahre sah Rom, sah Properz die Bautätigkeit an dem großen Theater, das erst etliche Jahre nach der Veröffentlichung auch seines letzten Liederbuches als Theater des Marcellus geweiht wurde (13 oder 11, s. Gilbert Geschichte und Topographie der Stadt Rom im Altertum III 327ff.): es wird immer unter den hauptsächlichsten Bauten des Augustus genannt (Mon. Anc. IV 23. Suet. Aug. 29), und Properz konnte recht wohl auf den großen augusteischen Haupttheaterbau hindeuten wollen, wenn er die Einrichtung des höchsten Theaterluxus, den er vielleicht auch an diesem Bau vorbereiten sah, im Gegensatz zur Einfachheit der Urväterzeiten erwähnte, die hier nicht einmal einen Anfang darbot, der dem Gegensatze hätte dienen können. Der Dichter verläßt die Schilderung der Bauten; schon die Erwähnung der neuen Kurie führt ihn ab zur Schilderung ältester Bräuche; er
196 widmet ein paar Worte dem modernen Theaterluxus, er findet den Übergang zu etwas anderm, den religiösen Festen von einst und jetzt.

Der Perieget hat einleitend dem Fremdling die Hauptbauten des augusteischen Rom gezeigt, die durch den dunkeln Hintergrund der ältesten Zeiten in feinster Kunstwirkung zu hellstem Glanze herausgehoben werden: die Haupttempel des Palatins und Kapitols (Apollotempel und Juppitertempel), insbesondere noch den Tempel des Iuppiter tonans, die domus Augustana und die neue Curia Iulia, und wenn ich es nach der Hindeutung am Schlusse hinzufügen darf, das theatrum Marcelli. Alle sind bis auf das letztere, das während der Abfassung des Gedichtes im Bau war, zwischen 30 und 22 vollendet worden. Sie alle stehen im Monumentum Ancyranum als Hauptbauten verzeichnet — begreiflicherweise ohne die domus Augustana, mit dieser, hier domus Palatina genannt, z. B. in der Aufzählung der wesentlichsten Bauten bei Sueton c. 29, wo wiederum nur die Erwähnung des Neubaues der Kurie fehlt.

2

Über den folgenden Abschnitt sind hier nur wenige Worte nötig. Ich wiederhole nicht, was zur nächsten Erklärung längst genügend be-

Digitized by Microsoft®

reitgestellt ist. Das dürfen wir ohne weiteres für diese nächsten Verse, in denen von kultischen Begehungen und religiösen Festen die Rede ist, erwarten, daß irgendeine Beziehung zu den augusteischen Bestrebungen in dieser Richtung vorhanden sei. Auf die so naheliegende Reorganisation des Kultes der Lares compitales hat Rothstein wenigstens noch im Anhang hingewiesen[1] und dazu auch die Suetonstelle angeführt c. 31 non nulla etiam ex antiquis caerimoniis paulatim abolita restituit, ut .... ludos saeculares et compitalicios. Das unmittelbar vor ludos saeculares stehende sacrum Lupercale führt er nicht mit an. Und doch liegt es, meine ich, nahe genug, daß so wie die Verse 23f.:

parua saginati lustrabant compita porci, 197
pastor et ad calamos exta litabat ouis

die Kleinheit der alten Opfer und die Einfachheit des alten Festes hervorhebt[2] im Gegensatze zu irgendwelchen größeren und reicheren neuen Begehungen, die nicht weiter geschildert werden, ebenso V. 25f.

uerbera pellitus saetosa mouebat arator,
unde licens Fabius sacra Lupercus habet

die alte bäuerliche Luperkalienfeier meinen in einem entsprechenden nicht ausgeführten Gegensatze, hier mit dem besonderen Hinweis auf sacra, die gegenwärtig (noch oder wieder) geübt werden (*habet*). War die Prozession der Luperci während der Bürgerkriege in Vergessenheit geraten, im Jahre 44 trat zu Ehren Cäsars zu den Kollegien der luperci Fabiani und Quintiliani das der luperci Iulii hinzu, denen aber die von Cäsar angewiesene Dotation nach dessen Tode schon wieder genommen war[3] — Grund genug eines ganz besonderen Interesses des Augustus für diese Kulteinrichtungen. Aus Sueton haben wir noch weitere Vorschriften einer Neuorganisation, und auch das Monumentum Ancyranum (IV 2) erwähnt die Herstellung des alten Kultheiligtums, des Lupercal (vgl. die Erwähnung des Larentempels in summa sacra uia ebenda IV 7). Lesen wir nun gerade in demselben Suetonkapitel ausdrücklich

[1] Er will im Kommentar zu V. 18, daß der Dichter an die Compitalia denke: dieser Vers gerade bezieht sich nur auf vergangene Bräuche und erregt mit keinem Worte einen Gedanken an die Feiern der Gegenwart, ja ein solcher Gedanke müßte diesem Verse seinen zu dem vorhergehenden wohl pointierten Sinn nehmen. Ebenso wird auch V. 10 der Sühnbrauch des Parilienfestes als ganz vergangen behandelt.

[2] Die ludi compitalicii waren zudem seit Cäsar in besonderen Verfall geraten (Ascon. p. 6 K.-Sch. qui ludi sublatis collegiis discussi sunt).

[3] Marquardt-Wissowa Röm. Staatsverwaltung III² 441; 446.

Digitized by Microsoft®

noch erwähnt eine Hebung des Vestakultes[1], so verstehen wir besser, warum in den beiden, jenen vier angeführten unmittelbar vorhergehenden Properzversen die frühere Einfachheit und Dürftigkeit gerade des Vestafestes hervorgehoben wird:

Vesta coronatis *pauper* gaudebat asellis[2],
ducebant *macrae* uilia sacra boues.

198 Natürlich kann hier so wenig etwa schon an die Aufnahme des Vestakults ins Palatium gedacht sein wie bei den folgenden Versen auf bestimmte Organisationen des Laren- und Lupercikults hingewiesen zu sein braucht (die z. T. erst nach der Abfassung dieses Gedichtes fallen mögen), aber gewiß sind gerade diese Kulte und Feste nicht ohne Seitenblick auf die wohlwollende Förderung und Hebung zu neuem und höherem Glanze durch Augustus genannt, wird gerade ihre einst so einfache Feier betont. An erster Stelle in dieser ganzen Reihe wird das jährliche alteinheimische Sühnfest der Parilien mit einem vergleichenden Hinweis auf das auch jetzt übliche lustra novare durch das Opfer des Oktoberrosses — auch hier wird, ohne daß es mit ausdrücklichem Zeugnis zu belegen wäre, Augustus den alten Brauch, der mit dem Vestadienste zusammenhing, wohlwollend gefördert haben — entgegengesetzt dem externos quaerere divos, an das einst niemand dachte, als man — und der folgende Vers (18) soll nur einen besonders einfach bäuerlichen altväterischen Festbrauch nennen — mit Oscillen feierte:

nulli cura fuit externos quaerere divos,
cum tremeret patrio pendula turba sacro.

Der erste Vers bildet den bedeutsamen, hier für die Schilderung der alten Bräuche negativ gefaßten Gegensatz zu all den folgenden andeutenden Schilderungen, die wiederum nur durch die betonten Beiworte der Dürftigkeit und Ärmlichkeit den Gedanken an glänzendere Gegenbilder erregen. Wenn man gewiß mit Recht unter den externi

---

[1] Sacerdotum et numerum et dignitatem sed et commoda auxit, praecipue Vestalium uirginum. Cumque in demortuae locum aliam capi oporteret, ambirentque multi ne filias in sortem darent, adiurauit, si cuiusquam neptium suarum competeret aetas, oblaturum se fuisse eam. Dann folgen neben der bloßen Erwähnung des Salutis augurium und des Diale flaminium nur die Angaben über die Luperkalien, Säkularspiele und Kompitalien.

[2] Ein Kommentar sollte nicht versäumen auf die Illustration dieser Bräuche durch pompejanische Bilder hinzuweisen, z. B. Museo Borb. VI 51, O. Jahn Arch. Zeitung 1854 S. 192. In vielen solcher Fälle würde auch dem Kommentar eine beigegebene Abbildung in der heute so bequemen und wohlfeilen Zinkographie die willkommensten Dienste tun.

Digitized by Microsoft®

diui nicht 'die in der Zeit des Dichters eindringenden orientalischen Götter' versteht, 'sondern die griechischen Götter mit ihren kostbaren Tempeln und anspruchsvollen Kultusgebräuchen', so kann es gar nicht anders sein, als daß der Dichter und daß jeder Römer damals an die große Säkularfeier des Jahres 17 dachte. Ohne Zweifel ist dies Gedicht zwischen 17 und 15 verfaßt, zu Ende gedichtet, so wie es vorliegt, und redigiert höchst wahrscheinlich, nachdem auch das letzte Gedicht des Buches im Jahre 16 gedichtet war. Das große Fest des Jahres 17 war aber nicht nur die Entfaltung höchster ritueller Pracht der neuen Ära, es galt recht eigentlich dem göttlichen Schirmherrn des neuen Reiches, der neuen Residenz, dem Apollon. Zu Anfang der dreitägigen 199
Weihung galten die Opfer den alten Staatsgöttern Juppiter und Juno, am dritten den neuen Göttern auf dem Palatin, und ihr Festritual hatte die Sibylle gegeben, die eigentliche Repräsentantin des griechischen Kultes, der externi divi, wie sie hier Properz meint. Ihr Gott ist ja Apollo, der Gott des strahlendsten Tempels wie des glänzendsten Festes, von dem der Dichter ausging, als er begann die maxima Roma seiner Zeit zu preisen und zu vergleichen mit der Einfachheit des Vergangenen.[1]

3

Die folgende Versgruppe gibt Veranlassung, auf eine wichtige Einzelfrage der Überlieferung einzugehen. Denn der allgemeine Sinn der Verse ist klar. Die Einfachheit der Kriegführung alter Zeit, die ersten praetoria, die Lucmo im Filzhut errichtete, die Regierung des Tatius unter seinen Herden – immerhin ist das glänzende Palatium und der Glanz der augusteischen Regierung der unausgesprochene Gegensatz – führen zu kurzem Überblick über die Entwicklung Roms zu Anfang seiner Kriegsgeschichte. Aus diesen Anfängen gingen die ersten Triumphe hervor: gerade von Romulus heißt es, daß er zuerst triumphiert, und so wird er neben Lucmo und Titus Tatius ganz besonders hervorgehoben. Nach bekannten Überlieferungen werden zu den drei Archegeten der römischen Geschichte die drei Urtheile des römischen Volkes parallel gestellt; zu Romulus, Titus Tatius, Lucmo: Ramnes, Tities, Luceres. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Properz bei den ersten praetoria, die der etruskische Priesterfürst errichtet, an die Etrusco ritu

[1] Es sind vorwiegend Sühnfeste (*quaeruntur* divi zur Sühne), die der Dichter im einzelnen anführt – mehrmals will er sie als solche bezeichnen lustra nouantur 20, lustrabant 23 –, das glanzvolle Sühnfest des Jahres 17 schwebt dem Dichter vor Augen und Sinnen, als er den Vers von den externi diui den folgenden voranstellt.

Digitized by Microsoft®

(Varro l. l. V 143) vollzogene erste Stadtgründung, die Roma quadrata auf dem Palatin, denkt, und daß hinc noch in erster Linie direkt lokale Bedeutung hat. Auf dem Palatin steht ja der Perieget, von da ist die ganze römische Geschichte ausgegangen, von da ist auch Romulus ausgezogen zum Triumph aufs Kapitol. Eine Anzahl in kurzgefügten Sätzen angeführter Ortsnamen aus der ältesten römischen Kriegsgeschichte machen die Kleinheit und Geringfügigkeit der Verhältnisse und Kämpfe alter Zeit besonders deutlich.

Quippe suburbanae paruae minus urbe Bouillae[1]
Et qui nunc nulli, maxima turba Gabi
Et stetit Alba potens, albae suis omine nata,
Hac ubi Fidenas longe erat isse uia.[2]

Wie all diesen Versen der Gedanke des Gegensatzes gegen die Weltstadt von heute die Pointe gibt[3], zeigen recht deutlich die Schlußsätze dieser Reihe:

Nil patrium nisi nomen habet Romanus alumnus,
Sanguinis altricem non pudet esse lupam.[4]

Von den Väterzeiten ist nichts mehr übrig als der Name des Römers. Er braucht sich nicht zu schämen, daß eine Wölfin (die Wölfin des Mars) es war, die sein Leben genährt hat. Durch Kriege hat sich seit damals die Stadt bis zur völligen Unähnlichkeit und Unvergleichbarkeit (zwischen Rom und Rom — nur der Name blieb) verändert.

[1] Der Ablativ parua minus urbe würde es unmöglich machen, daß V. 33 und 34 nebeneinander stünden. Der alte Vorschlag paruae gibt erst die notwendige Parallelität des Ausdruckes und des Sinnes (s. auch Birt Berl. ph. Wochenschrift 1898 Nr. 42, S. 1287). — Überliefert ist uiole (uiolae). Die Konjektur der Itali Bouillae muß richtig sein. Apiolae, das in Betracht kommen könnte, kann kein langes o haben.

[2] So schreibt und erklärt auch schon Krahner Philologus a. a. O. S. 72. Es werden die beiden Endpunkte des römischen Eroberungsgebietes genannt, und gewiß schwebt nicht nur vor, daß 'Fidenae eine Kolonie von Alba und mit ihm in Verkehr (Verg. Aen. VI 773 Liv. I 27)' (Krahner) war, sondern auch die Geschichte von dem Kriege mit Fidenae, da den Albanern, die jenen Weg in verräterischer Absicht zurücklegten, das Zögern den Untergang brachte. Vielleicht daß gar noch eine Anspielung auf Alba *longa* im Spiele ist; alba ist ja durch die alba sus im vorhergehenden Verse erklärt.

[3] Man würde wohl zu viel tun, wenn man darauf hinwiese, daß Augustus die Caerimonien des Bundes mit den alten latinischen Städten geflissentlich erneuerte, wie z. B. Antistius den Auftrag erhielt, den alten Vertrag mit Gabii wieder herzustellen (s. Gardthausen Augustus I 2, 879). Den Dichter interessieren diese Altertümer römischer Geschichte nur des Gegensatzes halber. Eher dürfte man sagen, daß er gerade Bouillae zuerst nennen mag, weil es der Stammsitz der Julier ist. Ich erinnere an die Weihinschrift des Altars aus augusteischer Zeit, 'der nach albanischem Ritus' geweiht war.

[4] Alumnus und altricem sind natürlich in Beziehung aufeinander gesetzt.

Digitized by Microsoft®

Ich wende mich zurück zu V. 31, der (abgesehen von gelegentlichem Schwanken über Titiens, das überliefert ist, oder Tities mit der not- 201
wendigen Pluralform) nie in einer Ausgabe anders als so geschrieben ist:

Hinc Tities Ramnesque uiri Luceresque coloni.

Die Lesart des Neapolitanus (und mit ihm nach Hosius' Angaben Rhein. Mus. XLVI 581 einer ganzen Anzahl italienischer Codices) *soloni* hat, scheint es, niemanden auch nur zu der Erwägung veranlaßt, ob sie möglich sei. Seltsam, daß die oft, auch vom neuesten Properzerklärer zitierte Stelle des Dionysios von Halikarnaß II 37, 2 ἦκε δὲ αὐτῷ Τυρρηνῶν ἐπικουρίαν ἱκανὴν ἄγων ἐκ Cολωνίου πόλεως (gewöhnlich ist Cὐολκινίου π. dafür geändert) ἀνὴρ δραστήριος καὶ τὰ πολέμια διαφανὴς Λυκόμων ὄνομα niemanden hat bemerken lassen, ein wie merkwürdiges Zusammentreffen es ist, daß bei Dionysios Λυκόμων kommt ἐκ Cολωνίου πόλεως, nach N bei Properz die Leute des Lucmo, denn das sind hier die Luceres, Soloni heißen. Kennen wir sonst diesen Namen? Fünf Stellen stehen uns zur Verfügung. Die präziseste lokale Auskunft gibt Cicero de divin. I c. 36. Es ist von einem Begebnis mit dem jungen Roscius die Rede, das sich zutrug in Solonio, qui est campus agri Lanuuini. Der gleiche Ort wird bei einer zweiten Erwähnung derselben Sache noch einmal genannt in derselben Schrift II c. 31, wo eine Bemerkung hinzugefügt ist, die für den Zustand der Gegend in ciceronischer Zeit charakteristisch sein kann, sed ut in cunis fuerit anguis, non tam est mirum, in Solonio praesertim, ubi ad focum angues nundinari solent. Bei Cicero findet sich noch eine Stelle, in dem dritten Stücke des zweiten Buches der Atticusbriefe; es ist dort davon die Rede, daß man politischen Verwicklungen ausweiche und sich ruhig halte quiescendum, quod est non dissimile atque ire in Solonium aut Antium: offenbar beide Villen ziemlich einsam und ziemlich nahe bei Rom gelegen, schwerlich sehr weit voneinander. Und so heißt es denn auch bei Livius VIII 12 Antiates in agrum Ostiensem Ardeatinum Solonium incursiones fecerunt. Die Lage des ager Solonius ist für uns deutlich umschrieben, wenn wir zu den angeführten noch die Festusstelle fügen p. 250 Pomonal est in agro Solonio, via Ostiensi ad duodecimum lapidem deuerticulo a miliario octavo und endlich die Plutarchstelle Marius c. 35, wo es von Marius, der Rom verlassen hat, heißt εἴc τι τῶν ἐπαυλίων αὐτοῦ Cολώνιον κατέφυγε. Von da erreicht er nämlich dann in Ostia ein Schiff.[1]

[1] Von Acca Larentia erzählt Cato bei Macrobius I 13, 16, sie habe dem römischen Volke hinterlassen agros Turacem Semurium Lintirium et *Solinium*. Hier

Digitized by Microsoft®

202 Aus diesem ager Solonius wären also nach der Erzählung, die Dionysios gibt, Lucumo und die Etrusker dem Romulus zu Hilfe gekommen, als er mit Titus Tatius kämpfte. Wir stellen am besten neben diese eine Nachricht, die bei Festus Pauli uns geblieben ist p. 119 Lucereses et Luceres quae pars tertia populi Romani est distributa a Tatio et Romulo appellati sunt a Lucero Ardeae rege qui auxilio fuit Romulo adversus Tatium bellanti. Bald von einem Lucumo, bald von einem Lucerus werden in den verschiedenen Überlieferungen die Luceres abgeleitet.[1] Wir wundern uns weniger, daß eine Version der Sage die etruskischen Luceres von Ardea kommen läßt, wenn wir uns erinnern, daß auch jene Sage, die den Turnus zum Rutulerfürsten machte, Ardea als etruskische Stadt gedacht hat; ὑπὸ Ρουτούλων τῶν Τυρρηνῶν hat Appian gesagt (Phot. cod. 57 p. 166, 18). Turnus selbst ist etruskischer Lucumo, Vasall des Mezentius: es ist ja der 'Etrusker' (Tursnus, Τυρρηνός bei Dion.Hal.).

Ich brauche hier nicht zu erörtern, was wir von einer etruskischen Herrschaft in jenen Gegenden südlich von Rom wissen können, und welche versprengten Zeugnisse und Denkmale uns auch hier die beispielloseste Vernichtung wahrer Traditionen durch römisch-patriotische Tendenzgeschichte erkennen lassen[2] — der Name Tusculum hat ja immer an dergleichen gemahnt —; genug, daß es eine Version der Überlieferung gab, nach der die etruskischen Luceres aus dem Gebiet von Ardea und der nahen solonischen Flur, wie sie noch zu Ciceros Zeit, wenn auch verödet, benannt wurde, gekommen waren, daß dieser Überlieferung Properz folgen konnte. Und daß er ihr gefolgt ist und die Luceres nicht nach der platt verständlich gemachten, gewöhnlichen Überlieferung coloni, sondern Soloni genannt hat, mag uns nach den angestellten Erwägungen nun doch wohl die Lesung der besten Handschrift, des Neapolitanus, beglaubigen.

4

203 Der Dichter wendet sich von der ältesten Entwicklung Roms mit ganz besonderem Nachdruck zu Roms troischem Ursprung. Es braucht

können wir über den Namen und seine Überlieferung nicht urteilen, s. Gilbert Gesch. und Topogr. der Stadt Rom II 111, vgl. 167f.; Wissowa in seiner Real-Encycl. u. Acca.

[1] Cic. de re publ. II 14 (Romulus) populum et suo et Tatii nomine et Lucumonis, qui Romuli socius in Sabino proelio occiderat, in tribus discripserat. Seruius zu Verg. Aen. V 560 Varro tamen dicit Romulum dimicantem contra Titum Tatium a Lucumonibus, hoc est Tuscis, auxilia postulasse etc.

[2] Nachträglich werde ich auf die Abhandlung von Pascal Rendiconti della R. Acad. d. Lincei ser. V vol. V 149f. aufmerksam gemacht, der das etruskische Solonium für das lateinische Lanuuium hält.

Digitized by Microsoft®

ja nicht mehr ausgeführt zu werden, wie er damit die augusteische National- und Hauslegende kräftig heraushebt und äußerst kunstreich an ein paar Hauptszenen des Untergangs des alten Troia den besonderen Ruhm des neuen Troia anzuknüpfen weiß: er nennt den Cäsar selbst und seine Göttin Venus. Mit wohlberechneter Emphase ruft er gerade den Iulus an: felix terra tuos cepit, Iule, deos. Er weiß das alte Mittel, Ältestes und Jüngstes zu verbinden, auf das eindrucksvollste zu verwenden: die Propheten und die Weissagungen zu zitieren. Er zitiert die Weissagung der alten Sibylle von Cumae und weckt damit in jedermann die Erinnerung an die Sibylle der vergilischen Aeneis, die eben aller Gemüter erregte; er zitiert die troianische Sibylle, die Kassandra, und wie man aus dem Beisatz Longaeuum ad Priami caput zu den Worten Pergameae vatis carmina, obwohl die hier angeführten Worte sich durchaus nicht an Priamus richten, recht wohl schließen darf, das Gedicht des Lykophron.[1] Sehr begreiflich ist es, daß gerade dies alexandrinische Gedicht, das in längerer Ausführung auf Roms Größe in der Form der Weissagung hinweist V. 1225 ff., wie nachweislich manchem in Rom, so gerade dem Properz bekannt und lieb war. Um hier der Kassandra eine kurz pointierte Prophezeiung in den Mund zu legen, hat er es schwerlich nachgeschlagen: er gibt nur sehr im allgemeinen den Sinn jenes Teiles ihrer Rede bei Lykophron wieder. Er faßt ihn in eine Warnung an die Danaer zusammen

> uertite ecum, Danai! male uincitis: Ilia tellus
> uiuet et huic cineri Iuppiter arma dabit.

Rothstein erklärt, jenes uertite ecum könne nur in 'bildlicher Bedeutung' gemeint sein, an einen 'Reiterangriff' denke Properz nicht. Birt (a. a. O.) weist demgegenüber auf die Schlachtwagen und die Rosselenker der Danai hin, und so, scheint es, haben es bisher die meisten Interpreten, die sich nicht darüber auszusprechen pflegen, verstanden. Sie werden alle gefühlt haben, daß uertite ecum das nicht heißen kann; es müßte mindestens uertite equos stehen.[2] Ich übersetze genau und kann nur das Pferd verstehen, das oben V. 42 schon erwähnt war (abiegni uenter 204 apertus equi).

Nicht nur auf pompejanischen Wandbildern ist Kassandra dargestellt als warnende Prophetin bei der Szene der Einholung des hölzernen

---

[1] S. Rothstein zu der Stelle.

[2] Der Sieg der Danaer ist doch auch nicht im Angriff der Schlacht erfolgt, und von dem Sieg ist die Rede (male uincitis). Ilion wird wieder leben, und die Asche wird wiedererstehen: auf das brennende Troia wird hingewiesen.

Digitized by Microsoft®

Pferdes nach Troia[1], auch – was hier wichtiger ist – auf der tabula Iliaca ist dargestellt (auf dem untersten Streifen), wie die erregt warnende Kassandra aus dem Tore stürzt, als das Roß hineingezogen werden soll.[2] In dieser 'Illustration' liegt uns die Vulgatüberlieferung auch gerade für die römischen Dichter jener Zeit vor.[3] Auch Vergil (II 245f.) führt kurz an, gerade als er die Einholung des Pferdes erzählt:

– et monstrum infelix sacrata sistimus arce.
Tunc etiam fatis aperit Cassandra futuris
ora –.

Die Darstellung einer Gemme, die Winckelmann einst publiziert hat[4], welche das Aussteigen der Griechen aus dem Pferde und oben auf den Zinnen der Burg ein entsetzt zu ihnen herabsehendes Weib zeigt, das man doch wohl mit Recht als Kassandra erklärt, wage ich nicht zur Erklärung dessen heranzuziehen, daß bei Properz die Prophetin gerade die Danai anredet. Properz wollte die Worte als Warnung an die Feinde der Troianer fassen: wendet das Pferd wieder um! Euer Sieg ist unheilvoll, Troias Asche wird Juppiter – der Herr der Burg des neuen Troia – bewaffnet wieder auferstehen lassen.

5

Von den Weissagungen der Vorzeit springt der Poet plötzlich über zu enthusiastisch preisendem Anruf der Wölfin des Mars, der Nährmutter römischer Größe:

optima nutricum nostris lupa Martia rebus,
qualia creuerunt moenia lacte tuo!

205 Wohl ist deutlich angeknüpft an den Satz, mit dem sechzehn Verse vorher der Dichter schloß, ehe er zu den troischen Prophezeiungen überging (V. 38):

sanguinis altricem non pudet esse lupam.

Aber doch wird der plötzliche Anruf, meine ich, erst verständlich, wenn man sich vorstellt, daß Properz, den jeder Hörer sich auf dem Palatin stehend oder wandelnd vorstellt (s. o.), die Wölfin anruft, die dort in der Nähe des Lupercal, der casa Romuli steht, all der Dinge, in deren Umgebung er sich offenbar befindlich denkt. Dort, wo die Sage von der Wölfin und den Zwillingen ihren Schauplatz hatte, bei der ficus

[1] Pulcinella 225ff. [2] O. Jahn-Michaelis, Bilderchroniken T. 1.
[3] Auch stimmen hiermit Hygin p. 98, 5 Sch., vgl. Apollodor Epitome Vatic. XXI 15 W. und dazu Wagner S. 233; Qu. Smyrnaeus XII 529ff.
[4] Monum. ined. 140. Auch bei Baumeister I S. 742.

Digitized by Microsoft®

Ruminalis, die jedenfalls, wo sie in diesem Zusammenhang genannt wird, ebendort auf dem Palatin stehend gedacht ist, dort hatten 295 v. Chr. Cn. und Qu. Ogulnius die Bilder der Zwillinge unter den Eutern der Wölfin aus Strafgeldern aufgestellt: ad ficum Ruminalem simulacra infantium conditorum urbis sub uberibus lupae posuerunt (Liv. X 23).[1] Sie stand in der Nähe des Weges, der nach dem Zirkus hinunterführte, wie die casa Romuli nach Dionys. I 79 ἐπὶ τῆς πρὸς τὸν ἱππόδρομον στρεφούσης λαγόνος, wo die scalae Caci sich befanden: περὶ τὴν εἰς τὸν ἱππόδρομον τὸν μέγαν ἐκ Παλατίου κατάβασιν nach Plutarch Rom. 20. Es hat für das Verständnis der Properzverse keine Bedeutung, welcher Art Kunstwerk dort beim Lupercal am Abstieg zum Circus maximus gestanden und ob es so zweifellos ist, wie heute gelehrt wird, daß es mit der Wölfin im Konservatorenpalast unmöglich identisch sein könne. Jedenfalls stand dort ein ehernes Bild der Wölfin, das Properz anreden oder sich anredend denken konnte. Warum ich es für sehr wahrscheinlich halte, daß er eben die Wölfin anredet, die wir noch heute auf dem Kapitol bewundern, will ich mit nur wenigen Worten andeutend begründen.

Wir haben Nachricht von zwei Bildwerken, die die Wölfin darstellten: das eine, von dem Livius berichtet, ist eben jenes bei dem Lupercal auf dem Palatin, das andre ist eines, das auf dem Kapitol stand und, wie mehrfach bezeugt ist, im Jahre 65 v. Chr. vom Blitz getroffen und vom Piedestal geworfen wurde.[2] Hier hatte, wie ebenfalls mehrfach ausdrücklich bezeugt ist, die Wölfin die säugenden Kinder unter sich. Man hat neuerdings die bestechende Vermutung geäußert, daß 206
dies das uns erhaltene Denkmal gewesen sei.[3] Dafür würde es sprechen, wenn wirklich die Verletzungen, die die kapitolinische Wölfin erlitten hat, wahrscheinlicherweise vom Blitzfeuer herrührten, und wenn der Stand der Füße 'das ehemalige Vorhandensein der Kinder' verriete (die heute unter dem Tiere sitzenden Kinder sind ja bekanntlich modern). Jener Punkt wird genügend erklärt dadurch, daß der Restaurator der übel zugerichteten Statue die zerstörten Stellen 'stark angeglüht und mit der Feile geglättet hat, die Fugen vermöge des Lötrohrs zusammengeschweißt sind' (Helbig Führer I² S. 430); den zweiten Punkt leugne ich. Die Gestalt ist modelliert ohne die geringste Rücksicht auf säugende Kinder; diese wären zweifellos mit dem Körper des Tieres irgendwie

[1] Dazu Verg. Aen. VIII 90 und Servius zu der Stelle, Liv. I 4, Ovid fast. II 412, vgl. Gilbert I 53 ff.

[2] Cicero in Cat. III 8, de diu. I 19, II 40. Dio Cass. XXXVII 8. Iul. Obsequens II 61.

[3] E. Petersen Röm. Mitt. IX (1894) p. 291 Anm. 2, 'Vom alten Rom' 17 f.

Digitized by Microsoft®

verbunden gewesen und gerade da, wo sich Spuren dieser Verbindung zeigen müßten, ist das erhaltene Denkmal intakt. Die Stellung der Beine ist durchaus natürlich für das grimmig den Oberkörper vorwärtsschiebende und den Gegner zähnefletschend bedräuende Tier. Zudem kennen wir ja die beiden Typen, in denen das römische Nationaltier dargestellt zu werden pflegte (Helbig a. a. O.), entweder 'wie sie die Zwillinge säugt und den Kopf nach diesen zurückwendet oder ohne die Zwillinge und in drohender Haltung'. Mehrfach zeigen uns Münzen diese Typen. Dem ersten gehörte jene 65 vom Blitze getroffene Statue an, dem zweiten die des Palatin; dem zweiten gehört auch die uns erhaltene.

Gewiß ist die vormals allgemein gebilligte Ansicht auszuschließen, daß die erhaltene 'identisch sei mit der Wölfin, welche die Ädilen Gnaeus und Quintus Ogulnius 295 v. Chr. aus Strafgeldern neben dem ruminalischen Feigenbaum weihten' (Helbig a. a. O.) und Petersen mag unser Denkmal mit Recht für ein Werk altionischer Kunst erklären aus dem sechsten Jahrhundert v. Chr. Denn wo steht es denn überliefert, daß jene Ädilen 295 v. Chr. die Wölfin geweiht hätten? Die oben mit Absicht wörtlich angeführte Liviusstelle gestattet nicht bloß, sie fordert die Interpretation, daß jene Beamten nur die Figuren der Zwillinge unter der allbekannten Wölfin am ruminalischen Feigenbaum aufstellten; der Satz könnte so nicht gewendet sein, wenn sie die Wölfin selbst aufgestellt hätten. Sie stand dort seit lange ohne die
207 Kinder und es ist nur so begreiflich, daß ein griechischer Künstler einst im 6. Jahrhundert dieses Tierbild geformt hatte.[1] 295 v. Chr. ließ man von den Strafgeldern die Kinder daruntersetzen, weil man nun die Darstellung der ausgebildeten Nationallegende sehen wollte. Aus demselben Grunde hat auch die Zeit der Renaissance diese Zutat, die einst unorganisch angesetzt spurlos verschwunden war, wieder erneuern lassen. Ich meine, daß dies die Auffassung sei, die allen überlieferten Faktoren, den Schriftstellen und den Denkmälern, am besten gerecht wird.

[1] Daß es griechische Sagen gab von der Wölfin, die diesen oder jenen Heros gesäugt, können Beispiele wie die bei Usener Sintflutsagen 110 angeführten zeigen. Trotzdem wäre die Schöpfung und der Import des alten Werkes nach Rom mit den Kindern mehr als unwahrscheinlich. Ich mache hier absichtlich nicht von der Kenntnis Gebrauch, die ich gesprächsweise erlangt habe von der Ansicht hervorragender Fachkenner, daß die 'Wölfin' ursprünglich eine Löwin sei. Meine Erörterung berührt das nicht, denn auch die alten Römer haben sie für eine Wölfin genommen.

Digitized by Microsoft®

Die Deutung der Properzstelle berührt es nicht, ob diese oder eine andere Auffassung zu Recht besteht. Properz legt, die Wölfin in immer höher gesteigerter Begeisterung anredend, das Gelöbnis ab, die Stadt zu besingen, ihr alles zu weihen, was noch an Dichterkraft in ihm ist.

optima nutricum nostris lupa Martia rebus,
qualia creuerunt moenia lacte tuo —
Moenia *namque* pio coner disponere uersu —

was er schaut und dem hospes gezeigt, was ihn geführt zum Blick auf Roms unscheinbare Anfänge und glanzvollste Gegenwart, auf die herrlich erfüllten Weissagungen der Vorzeit — das alles schließt er zusammen in diesen immer erregteren Gelöbnissen, jetzt seine Kraft dem Vaterlande zu weihen, ein römischer Kallimachos zu werden, mehr denn Ennius war. Er weist auch hier auf sein engeres Vaterland und seine Vaterstadt hin, in diesem Schlusse des scharf abgegrenzten ersten Teiles des Gedichtes; er wird das wieder aufnehmen am Schlusse des ganzen Gedichtes, um mit feiner Absicht hier sein γένος an den Anfang des Buches zu stellen, das er — vielleicht wußte er das — als letztes herausgab. Diese Verse bedürfen meiner Erklärung nicht mehr; aber ich möchte darauf nachdrücklich hinweisen, wie gerade, indem er wieder in erregtesten Worten seinen Plan römischer Elegien verkündigt, das Folgende im Gedichte vorbereitet wird: der Perieget hat den hospes 208
ganz vergessen, er ruft seinen Mitbürgern zu, sie sollen günstige Vorzeichen ihm liefern; auf eine dextera auis kommt es ihm an. Und noch einmal verkündet er dann sein Programm, das jetzt seiner Dichtung gesetzt ist, in präzisen Worten: um den Preis soll sein Pferd rennen. Ob er dies Bild braucht, weil er oben über dem Circus maximus steht, bei dem Lupercal, der Wölfin ἐπὶ τῆς πρὸς τὸν ἱππόδρομον στρεφούσης λαγόνος?

Roma, faue, tibi surgit opus: date *candida, ciues,*
omina, et inceptis *dextera* cantet *auis.*
Sacra diesque canam et cognomina prisca locorum:
has meus ad *metas sudet* oportet *ecus.*

6

Die ciues hat der Dichter angerufen — ihr Perieget will er ja von nun an sein, und er läßt den hospes in Gedanken ganz fallen —; er will von ihnen candida omina, nach einer candida auis für seinen Plan verlangt er: er will, er muß eilend ans Werk, *has* meus ad metas *sudet oportet* ecus. Mag man sich denken, daß er fortstürzt nach diesen

Digitized by Microsoft®

letzten erregten Worten: er stand über dem Abstieg zum Circus: hinunter wird ihn der Weg führen. Da hält ihn eine Stimme auf:

Quo ruis imprudens, uage, dicere fata, Properti?

Und alsbald stellt sich der Sprecher auch ausdrücklich vor als Astrologen, der bei seinem Instrumente, seinem Horoskope sitzt, der es versteht aerata pila signa mouere, d. h. die Zeichen des Tierkreises, also den gewöhnlichen Himmelsglobus mit den Fixsternen zu drehen, und zu verkünden die signa iterata obliquae rotae. Seine sphaera, sein Planetarium (gewiß kein so kunstvolles wie das des Archimedes), die Metallkugel, um die ein Reif mit den Darstellungen des Tierkreises lief, hatte er vor sich. Er weist nachher auf etliche Planeten und etliche Tierbilder namentlich hin; ihre Beziehungen sind die Grundlage seiner Weisheit.

Quo ruis imprudens, uage?

ruft der Astrolog dem Properz entgegen und uage[1] bestätigt es, daß
209 wir den Dichter herumwandelnd, jetzt weiterschreitend zu denken haben, in der Bedeutung wie es etwa Statius braucht Silv. IV 6, 2 f.:

cum patulis tererem uagus otia Saeptis
iam moriente die, rapuit me cena benigni
Vindicis . . .

oder Martial VII 39, 1 ff.:

Discursus uarios uagumque mane
et fastus et haue potentiorum
cum perferre patique iam negaret,
coepit fingere Caelius podagram.

dicere fata hängt von ruis ab, das nicht nur zunächst in ganz eigentlicher Bedeutung, sondern nunmehr auch in übertragener Bedeutung genommen ist, eine Konstruktion wie scire ruunt bei Lucan VII 751. Properz hat ja in der Tat sich fata verkündet, den Ruhm seiner Vaterstadt durch ihn, den römischen Kallimachos – er hat nach candida omina und einer dextera auis gerufen. Ihm kommt es nicht zu, daraus

[1] uage auf 'die ihm gesteckten Grenzen überschreitende und sich über alles mögliche verbreitende Geschwätzigkeit' (Rothstein) zu beziehen, halte ich für ganz ausgeschlossen; davon kann in dem scharf disponierten und steigend voranschreitenden ersten Teil des Gedichtes gar keine Rede sein. Ebensowenig kann in dem uagus 'eine Kritik des weitschweifigen Stils der Verse 1—70' (Birt a. a. O.) liegen: der Stil ist nicht weitschweifig, und man wird sich auch aus anderen Gründen schwer entschließen können anzunehmen, daß der Infin. dicere als nähere Bestimmung zu uage trete. Darin aber hat Birt gegen Rothstein recht, daß Properti hier Vokativ sein muß.

Digitized by Microsoft®

fata dicere, meint der Astrolog, und was er sich prophezeien zu können glaubt, ist falsch. Aber woher kommt so plötzlich dieser merkwürdige Astrolog? Der stehende Aufenthalt dieser Leute war der Circus maximus und seine Umgebung. de circo astrologi heißen sie direkt bei Cicero de diu. I 58, 132[1], die gleichen Leute meint Juvenal VI, 588, wenn er sagt

plebeium *in circo* positum est et in aggere *fatum*.

Fügen wir hinzu Horaz sat. I 6, 111 ff.

quacumque libidost
incedo solus, percontor quanti olus ac far,
fallacem circum uespertinumque pererro
saepe forum, adsisto diuinis[2].

Es sind eben die astrologi, Babylonii (und auch unser Horus be- 210
zeichnet sich ausdrücklich als einen solchen V. 77), Chaldaei, mathematici, und wie sie sich sonst nennen. Properz kommt vom Palatin, eben stand er noch in der Nähe der Wölfin, er geht, er rennt (ruit) den Abstieg zum Zirkus herab: ein astrologus, der dort seinen Platz hat, schreit ihn an: wohin? fata dicere? Jeder Römer verstand es, wie hier gerade ein Astrologe den Dichter unterbrechen kann, und für keinen war die Verbindung der beiden Teile unseres Gedichtes unklar. Erst diese Beobachtung, meine ich, macht auch für uns die Verknüpfung der beiden Teile voll verständlich. Wie fein ist der Anruf vorbereitet, er ruft die cives auf zu candida omina, er will eine dextera auis. De circo astrologus ruft ihn an und sagt ihm: es ist nichts mit deinem Zukunftsbild!

Du erregst nur Tränen des Mitleids; Apoll hat sich von dir abgewendet[3]. Nachdem er den uagus Propertius angerufen und durch seinen ungünstigen Spruch, den er mit ein paar Worten ihm gleich ins Gesicht wirft, erschreckt hat, beginnt er redselig seine Kunst und deren Untrüglichkeit anzupreisen. Er stellt sich vor und seine Bücher, die er

[1] Die Worte gehören nicht zu dem Enniuszitat, wie Friedländer in dem Kommentar zu Juvenal VI 582 angibt; dort wie in der Sittengeschichte II 324 sagt er offenbar auf Grund dieser Stelle, daß die astrologi 'seit alter Zeit', 'seit Jahrhunderten' sich dort aufgehalten hätten.

[2] divini und divinae sind die Wahrsager und Wahrsagerinnen. Lehrreich sind die von Kießling z. d. St. angeführten Worte des Max. Tyr. XIX 3. Vgl. auch Marquardt-Wissowa, Staatsverwaltung III 102.

[3] V. 72 ist zu lesen, wie überliefert ist: non sunt a dextro condita fila colo. Die Lexica geben Beispiele genug für solches a bei Substantiven, denen eine gewisse Persönlichkeit beigemessen werden kann: a legibus, a natura und viele andere. Hier steht der Gedanke an die Schicksalsspinnerinnen deutlich genug dahinter. Ja, es könnte auch rein lokal gemeint sein 'von her'.

Digitized by Microsoft®

neben sich liegen hat, er führt an, was er alles deuten und wahrsagen könne, absichtlich nach der langen Reihe der Objekte und abhängigen Sätze am Schlusse das emphatische dicam, und mit voller Absicht setzt er der Rede vom Untergang des alten Troja und dem Erstehen des neuen den Hauptsatz all solcher Wahrsagung entgegen.

'Troia cades et Troica Roma resurges';

er zitiert. Man weiß, daß Varro den Astrologen L. Tarutius Firmanus veranlaßte, der Stadt Rom selbst das Horoskop zu stellen (davon sagt Cicero de diu. I 44, 198 Romamque, in iugo cum esset luna, natam esse dicebat nec eius *fata canere* dubitabat). Diese Dinge beherrscht auch er, er kann den weltbeherrschenden Städten ihre Schicksale sicher voraussagen, aber er kann noch viel mehr:

211 Et maris et terrae longa sepulcra canam.

Es wäre sehr seltsam, wenn es so ausgedrückt wäre, daß er die 'Todesfälle' (Rothstein) künden wolle, die im Laufe der Entwicklung römischer Herrschaft vorgekommen seien. Der Wortlaut führt zwingend darauf, daß er die longa sepulcra der Erde und des Meeres, d. h. den Weltuntergang oder vielmehr das Ende dieser Weltperiode verkünden zu können behauptet.[1] Wir haben mancherlei Nachrichten von einem Weltuntergang durch Feuer oder Wasser im Zusammenhang mit astrologischen Dingen. Ich will nicht weiter die Weisheit des Proklos zu Hesiods Theogonie V. 209 heranziehen (Τιτᾶνες παρὰ τὸ τετάσθαι καὶ ἐξαπλωθῆναι. ἢ ὅτι, ὡς λέγει οὗτος ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ Ὀρφέως λαβὼν τοῦτο, πάλιν τιμωρῆσαι μέλλει ὁ Κρόνος τοὺς θεοὺς καὶ λαβεῖν τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, ἤγουν πάλιν ἐπικρατῆσαι μέλλει τὸ σκότος ἐκεῖνο τὸ ἀρχαιότατον τοὺς ζῳδιακοὺς κύκλους τοὺς ἔχοντας τοὺς ἀστέρας) und auf die Angaben des Censorin c. 18 nur eben hinweisen: est praeterea annus quem Aristoteles maximum potius quam magnum appellat, quem solis et lunae uagarumque quinque stellarum orbes conficiunt, cum ad idem signum, ubi quondam simul fuerunt, una referuntur; cuius anni hiemps summa est cataclysmos, quam nostri diluuionem uocant, aestas autem ecpyrosis, quod est mundi incendium. nam his alternis temporibus mundus tum exignescere tum exaquescere uidetur. (Dann werden die Weltperiodenzahlen des Aristarchus, Aletes, Heraclitus und Linus, Dion, Orpheus, Cassander angegeben.) Seneca in den naturales quaestiones III 29 zitiert für solche Lehren den Berosus: quidam existimant terram quoque concuti et dirupto solo noua fluminum capita de-

[1] Ich sehe, daß auch Hertzberg in seinem Kommentar hier schon das Richtige andeutet und etliche einschlagende Stellen zitiert.

Digitized by Microsoft®

tegere, quae amplius ut e pleno profundant. Berosus, qui Belum interpretatus est, ait ista cursu siderum fieri. adeo quidem adfirmat, ut conflagrationi et diluuio tempus adsignet: arsura enim terrena contendit, quando omnia sidera, quae nunc diuersos agunt cursus, in Cancrum conuenerint sic sub eodem posita uestigio, ut recta linea exire per orbes omnium possit: inundationem futuram, cum eadem siderum turba in Capricornum conuenerit.[1] Daß den Römern jener Zeit die im wesentlichen stoische Vorstellung eines zeitweiligen oder auch endgültigen 212
Weltuntergangs nicht ungeläufig war, zeigt ihre Dichtung an nicht wenigen Stellen. Ich erinnere an die Lucrezverse V 91 ff., wo vom Tage der Vernichtung für Meere und Länder und der Himmelsgewölbe die Rede ist, daran, daß Varro um die gleiche Zeit den Untergang der Welt in einer Satire Κοσμοτορύνη περὶ φθορᾶς κόσμου (222 B.) behandelt, und an die Verse Ovids Metamorph. I 256 ff.:

esse quoque in fatis reminiscitur adfore tempus,
quo mare, quo tellus correptaque regia caeli
ardeat et mundi moles operosa laboret.

Wie bekannt die ganze Vorstellung war, kann vielleicht am besten die gelegentliche Anspielung des bekannten Pliniusbriefes über den Vesuvausbruch (VI 20) zeigen: multi ad deos manus tollere, plures nusquam iam deos ullos *aeternamque* illam et nouissimam *noctem* mundo interpretabantur. Und so darf man auch den Vergilvers verstehen Georg. I 468, da wo erzählt wird, wie beim Tode Cäsars die Sonne ihren Schein verlor:

impiaque *aeternam* timuerunt saecula *noctem*.

Properz weist schon durch das γένος des grotesken Propheten auf babylonische und ägyptische Astrologie hin: Babylonius Orops (gewiß richtig von Rothstein erklärt = ὡροσκόπος) ist sein Vater, er selbst heißt Horos (die griechische Form Horon ist natürlich gerade hier beabsichtigt). Allerlei Bücher mystischer Weisheit tragen den Namen des Horos.[2] Daß er dann noch als Ahnen sowohl den Mathematiker Archytas als den Astronomen Konon nennt, soll gewiß darauf hinweisen, wie die berühmtesten Vertreter exakter mathematischer und astronomischer Forschung ihre untrüglichen Methoden auf ihn vererbt hätten, es soll aber auch, je sinnloser die Namen gehäuft sind, desto eindrucksvoller die plumpe

[1] Über das Buch des Berossos s. Rieß bei Pauly-Wissowa II 1811 und E. Schwartz ebenda III 316.

[2] Lukians Hahn c. 17 τὰς βίβλους τὰς Ὥρου καὶ Ἴσιδος. Briefe der Isis an Horus heißen oft alchemistische Schriften, Berthelot-Ruelle, Collection des alch. gr. I 198, Trad. 31 ff. Horus ist ein berühmter χρυσοποιός Berthelot, Origines de l'alchimie 168.

Digitized by Microsoft®

Renommage des komischen Männleins schildern, der doch dem Dichter in seiner Weise die Wahrheit sagt.

7. 8. 9

Nach diesem Anruf, der Vorstellung seiner wichtigen Person und der Anpreisung seiner erhabenen Kunst erzählt der Astrologe nach der
213 stehenden Art dieser Leute[1] seine Reklamehistorien. Ob in den Geschichten von den Zwillingssöhnen der Arria und der Geburt der Cinara, die beide auf Bekanntes hinzuweisen scheinen, noch besondere Beziehungen enthalten sind, mag hier beiseite bleiben (s. Bücheler in dieser Zeitschrift ⟨Rhein. Mus.⟩ 39, 426 Anm.).

Es sind Beispiele der astrologischen Lehre von den καταρχαί, über die mich Franz Boll in München freundlich belehrt. Neben dem Studium des Geburtsgestirnes, der eigentlichen Genethlialogie, wollte man mit Hilfe jener Theorie angeben können, ob es rätlich sei, in diesem oder jenem Momente etwas zu beginnen. In diesem Falle hat der Astrolog die Stunde für ungünstig erklärt: die beiden sollten nicht ins Feld ziehen. Seltsam ist die starke Hervorhebung des Pferdes (equi – equo) bei dem Falle des einen, die Einführung des Legionsadlers bei dem Falle des andern. Ich halte für sehr wahrscheinlich, was mir Boll als Vermutung mitteilt, daß die Prophezeiung mit den beiden Sternbildern Pferd und Adler operiert habe, die auch bei Manilius (V 490 ff. und 637 ff.) kriegerische Bedeutung haben. Der Astrolog würde gesagt haben: Pferd und Adler stehen an üblem Platz am Himmel, nehmt euch davor in acht!

Nur bei einem Verse dieses Abschnittes scheint eine Bemerkung zum Verständnisse des Ganzen nötig. In dem Falle der Cinara, die nicht zur Geburt kommen kann, erzählt Horos dies von der Untrüglichkeit seiner Kunst:

> 'Iunonis facito uotum impetrabile' dixi:
> Illa parit, libris est data palma meis.

Daß er die Stunde gewußt und richtig angegeben (doch wohl aus dem Horoskop der Cinara), muß der Triumph seiner Kunst sein sollen. Wenn Rothstein sagt, der Rat des Astrologen könne hier nur humoristisch gemeint sein, weil die Anrufung der Juno Lucina in dem hier geschilderten Fall ohnehin selbstverständlich und allgemein üblich ge-

[1] Cic. fam. VI 6, 7 quoniam ut augures et astrologi solent, ego quoque augur publicus ex meis superioribus praedictis constitui apud te auctoritatem augurii et diuinationis meae; auch von Rothstein angeführt.

Digitized by Microsoft®

wesen sei, so muß ich betonen, daß doch noch nicht dadurch ein Satz humoristisch wird, daß er keinen Sinn hat. Nein, Horus hatte mit seinen Mitteln die Stunde der Geburt richtig berechnet, und als er sagte: uotum facito *impetrabile*, da gebiert sie auch wirklich. Impetrabile ist betont: jetzt wird euer Votum erhört, jetzt ist es Zeit, es zu tun. 214
Impetrare (dafür von alters üblich in der Sakralsprache impetrire) heißt geradezu technisch 'etwas durch günstige Wahrzeichen erlangen', und ein uotum impetrabile ist offenbar ebenso technisch ein uotum, das erlangt, das erhört wird. Man ziehe zum Vergleich Stellen wie diese: auibus magnae res impetriri solebant (Cicero de diu. I 16, 28), impetritum inauguratum est: quouis admittunt aues (Plautus Asin. II 1, 11), sacris quibusdam et precationibus uel cogi fulmina uel impetrari (Plin. II 53) oder speziell: Di immortales mihi hunc diem dedistis luculentum! Ut facilem atque impetrabilem (i. e. quo aliquid impetratum est, Plaut. Epid. III 2, 6), Immortalitas mihi data est . . . impetrabilior qui uiuat nullus est (Plaut. Merc. III 4, 20). Es ist kein Zufall, daß das Wort gerade in der alten sacralen Bedeutung fast nur im alten Latein des Plautus vorkommt.

Der Astrologe läßt seine Beispiele ausklingen in einen Preis seiner Kunst gegenüber allen andern Mitteln der Mantik und Zukunftsdeuterei, geht aber noch einmal zu historiae über. Sein Exemplum ist Calchas, der mit all seinen Sprüchen die Griechen nicht gerettet hat. Mit feiner Kunst weiß so der Dichter hier in einem parallelen Abschnitt der zweiten Hälfte des Gedichtes wie in der ersten auf Troia hinauszukommen, auf den Untergang der Griechen, und läßt den Propheten enthusiastisch schließen mit dem Hinweis auf den Frevel an der Kassandra, den die Vulgatüberlieferung als den Grund des Untergangs der Feinde Troias anzuführen pflegte. Kassandra war ja auch in dem entsprechenden Abschnitt des ersten Teiles die Prophetin des Untergangs der Danaer und des Auferstehens von Neutroia. Und wie dort im darauf folgenden Abschnitt Properz von sich und seinem Vaterland und seinen Hoffnungen zu dessen Ruhm durch ihn fata dicit: hier nimmt das Thema ebenso der Astrologe auf: nach den historiae gilt es durch die Kenntnis der Lebensgeschicke des Dichters bis zu diesem Tage das Vertrauen zu erwecken, das der Angeredete in seine Zukunftssprüche setzen soll. Deutlich weisen diese Verse zurück auf die entsprechenden im ersten Teil (65), auf jenes: scandentes quisquis cernet de uallibus arces, ingenio muros aestimet ille meos. Hier heißt es nach ausführlicherer Schilderung des Vaterlandes (125f.): scandentisque Asisi consurgit uertice murus, murus ab ingenio notior ille tuo. Nicht ich erst brauche diesen ganzen Ab-

Digitized by Microsoft®

schnitt zu erklären. Aber wie der Dichter mit feinster Kunst die beiden Teile des Gedichtes ineinander schlingt, muß ich auch hier betonen. Und wie ungezwungen, mit wie bewunderungswürdigem Geschick weiß er so sein eigenes γένος im Einführungsgedichte seines neuen Buches anzubringen.[1]

10

Den Schluß des Ganzen macht der eigentliche Spruch des Astrologen. Es ist die ungünstige, abweisende Antwort auf die begeisterten Zukunftshoffnungen des Dichters am Schlusse des ersten Teiles: er erhält omina, nach denen er zu den ciues rief, eine auis, aber nicht günstig in dem Sinne, in dem er dort redete.

> At tu finge elegos, fallax opus: haec tua castra!
> scribat ut exemplo cetera turba tuo,

so lautet die präzise Mahnung; erst der letzte Vers des Ganzen gibt den Spruch in astrologischer Fassung. Hier wird er zum Dienst der Venus zurückverwiesen, zurück von dem labor der kallimacheischen αἴτια-Dichtung:

> militiam Veneris blandis patiere sub armis
> et Veneris pueris utilis hostis eris.[2]
> Nam tibi uictrices quaecumque labore parasti,
> eludet palmas una puella tuas.

Dann folgen die beiden Verse, die, wenn man von noch weiteren kühneren konjekturalen Eingriffen absieht, in allen Ausgaben, auch der letzten, so gelesen werden:

> et bene cum fixum mento discusseris uncum,
> nil erit hoc, rostro te premat ansa suo.

Auch Rothstein redet von dem Haken, an dem die Leichen der hingerichteten Verbrecher aus dem Gefängnis geschleift wurden. Hat das einen Sinn, den Properz, der die Liebe zu der una puella nicht abschütteln kann, zu vergleichen mit dem Hingerichteten, der — ich übernehme Rothsteins erklärende Worte — 'sich recht ordentlich losgemacht haben' wird; die Spitze bleibt stecken — es wird 'genau so sein wie vorher!' Die Erinnerung an etliche pompejanische Wandbilder zeigt uns, aus welcher Sphäre das Bild des Properz genommen ist:

[1] Über den Brauch so ihr γένος anzubringen und dessen Zusammenhang mit den wissenschaftlichen Ausgaben, die mit dem γένος versehen waren, s. F. Leo in den Nachrichten der Ges. d. W. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1898, Heft 4, S. 2ff.

[2] Der Dichter denkt gewiß und will erinnern an die Situation von II 29.

Digitized by Microsoft®

Aphrodite selbst oder irgendein Mädchen ist dort angelnd dargestellt, 216
die Fische sind als die Liebhaber gemeint. Auch ist wohl noch ein Eros dabei, der den Fang beobachtet und seine Freude hat.[1] Und wir gehen nun bei der Erklärung unserer Stelle von dem Text des Neapolitanus aus und versuchen, ob und welchen Sinn sie uns gibt.

et bene confixum mento discusserit uncum,
nil erit hoc: rostro te premat ansa suo[2]

'und mag sie auch den in das Kinn festgefügten Haken zerbrochen haben, das wird nichts helfen: mit seiner Spitze wird dich der Griff quälen'. Die puella ist die Fischerin, sie hat den Properz an der Angel fest; und mag sie den Angelhaken abgebrochen haben und er davonschwimmen können – die Spitze sitzt ihm im Kinn und hört nicht auf ihn zu quälen. So ist das Bild, und so sind die Worte verständlich. Weder ist an confixum mit dem Dativ mento (bene zu confixum wie loris bene caesus u. a.) irgendein Anstoß möglich,[3] noch an discusserit in dieser Bedeutung.[4] Es ist der potentiale Konjunktiv statt des hypothetischen Satzes[5]: recht wohl entspricht im Hauptsatz der Konjunktiv premat, der oft bei Properz das Futurum ersetzt (s. Rothstein hier und zu I 4, 8). uncus paßt sehr wohl auf den Angelhaken (das adjekt. uncus wird ganz eigentlich vom hamus gesagt, von den aera der Angel u. s.); nicht minder passen ansa und rostrum auf den gesamten Haken, der packt, und seine äußerste Spitze.[6]

Das Bild vom Liebesangeln gehört zu dem festen Bestand der ero- 217
tischen Poesie von der Komödie an, durch die Elegie bis zum späten

[1] Helbig Wandgemälde nr. 346—355; Mus. borb. II 18; IV 4. — Den angelnden Eros auf einem Vasenbilde stellt mit den Wandbildern zusammen O. Jahn, Über bemalte Vasen mit Goldschmuck, Festgruß an Eduard Gerhard. Leipzig 1865, S. 16 f.

[2] Über die Fehler der Überlieferung dieses letzten Halbverses in N freilich verliere ich kein Wort; sie sind selbstverständlich längst richtig verbessert (nostro, ausa, tuo N).

[3] Man vergleiche etwa Cäsar b. G. III 13, 4 transtra pedalibus in altitudinem trabibus confixa clauis ferreis digiti pollicis crassitudine. trabibus ist Dativ, abhängig von confixa.

[4] Ähnlich: abbrechen, losbrechen, zerbrechen Iuv. X 145:
sterilis mala robora ficus (discutiunt saxa).
Ovid a. a. III 29:
femina nec flammas nec saeuos discutit arcus.

[5] Zum Überfluß mag auf Dräger, Hist. Synt.[2] II 219, I 315 f. hingewiesen sein. Beispiele wie Horaz sat. II 3, 292 sind am nützlichsten zu vergleichen.

[6] rostrum ist die gebogene Spitze aller möglichen Instrumente, Colum. IV 25 falcis uinitoriae pars, quae adunca est, rostrum appellatur. Plin. n. h. XVIII 48 uomer exigua cuspide in rostro. Bei Vitruv werden ansae ferreae genannt unci ferrei.

Digitized by Microsoft®

Liebesbrief. Auch die pompejanischen Wandgemälde weisen uns in das Gebiet der hellenistischen Kunst und Dichtung.[1] Nicht selten ist die Anwendung des Bildes von der plautinischen Komödie übernommen; z. B. Asinaria 178ff.: quasi piscis itidemst amator lenae.[2]

Die griechische Anthologie, namentlich aus späteren Dichtern, weist manches fein ausgeführte Beispiel auf; so sagt Straton A. P. XII 241:

ἄγκιστρον πεπόηκας, ἔχεις ἰχθὺν ἐμέ, τέκνον,
ἕλκε μ' ὅπου βούλει, μὴ τρέχε, μή σε φύγω,

oder aus dem entsprechenden Bilde heraus Kapiton V 67:

κάλλος ἄνευ χαρίτων τέρπει μόνον, οὐ κατέχει δέ,
ὡς ἅτερ ἀγκίστρου νηχόμενον δέλεαρ,

oder noch anders gewendet V 247:

κεντρομανὲς δ' ἄγκιστρον ἔφυ στόμα καί με δακόντα
εὐθὺς ἔχει ῥοδέου χείλεος ἐκκρεμέα.

Häufig kommt das Bild in den erotischen Briefen des Aristainetos vor[3]; keine Stelle kann für uns lehrreicher sein als die im 18. Briefe des ersten Buches: συχνότερον οὖν τὸ δέλεαρ αὐτῇ προσακτέον· κἂν αὖθις τὸ ἄγκιστρον καταπίῃ, πάλιν ἀσπαλιεύσω καὶ τό γε τρίτον αὐτῆς ἀνακρούσω τὴν γένυν.[4] Der Liebeselegie des Ovid ist das Bild wohlbekannt a. a. I 47:

qui sustinet hamos,
nouit, quae multo pisce natentur aquae,

III 425 f.:

218 semper tibi pendeat hamus,
quo minime credis gurgite, piscis erit.[5]

Ja, Properz zeigt selbst schon an einer Stelle seines zweiten Buches, daß ihm das Bild vom Netzauswerfen im erotischen Sinne geläufig ist (II 32, 19 f.):

nil agis, insidias in me componis inanes,
tendis iners docto retia nota mihi.

---

[1] Helbig, Untersuchungen über die campanische Wandmalerei S. 84, 117, 334, der merkwürdigerweise hier aus der Literatur keine Beispiele anführt.

[2] Vgl. Bacchid. 102. Trucul. 34ff. Diese und einige der oben folgenden Stellen hat zusammengetragen V. Hölzer in der Marburger Dissertation De poesi amatoria a comicis atticis exculta, ab elegiacis imitatione expressa, 1899, S. 73f.

[3] Vom Liebhaber, der das Mädchen angelt (ἀγκιστρεύει), auch I 5, vgl. I 7. II 23.

[4] Zu einer Stelle des Lukian, die das Bild benutzt, dial. mort. 8, hat Hemsterhuys einiges angemerkt II p. 440.

[5] Vgl. I 763. amores I 8, 69f. remedia amoris 448f.

Digitized by Microsoft®

So lag denn auch hier dem Properz das Bild vom Liebesangeln nahe genug, um zu sagen, was er auch noch weiter deutlich ausführt: du wirst von diesem einen Mädchen ganz abhängig sein, sie mag's mit dir treiben, wie sie will. Das alles steht im fein ausgearbeiteten Gegensatze zu der Schlußpartie des ersten Teiles — dem Vaterlande soll alle seine Kraft gehören: Roma, faue, tibi surgit opus — und was er sonst dort von der Zukunft träumt und gelobt. Die Geliebte wird lachen seiner Mühen; er wird wieder der erotische Dichter sein, der Tag und Nacht, mit jedem Tränentropfen nur einem Mädchen dient.

Und als Schluß folgt nun in gehobenem Orakelton der eigentlich astrologische Spruch des Sterndeuters:

> nunc tua uel mediis puppis luctetur in undis
> uel licet armatis hostis inermis eas
> uel tremefacta cauo tellus diducat hiatum:
> octipedis cancri terga sinistra time.

Magst du in die schlimmsten Gefahren kommen, sie werden dir nichts anhaben, wenn du dich vor dem Krebs hütest. So muß man die Worte verstehen. Wie hier 'gänzliche Inhaltslosigkeit die Prophezeiung des Astrologen und seine Persönlichkeit vollends lächerlich machen soll', ist mir völlig unverständlich. Ich muß auch hier Verwahrung dagegen einlegen, daß Inhaltslosigkeit an sich ein Mittel des Humors oder der Komik sei. Und daß die astrologische Bedeutung des Krebses hier gleichgültig sei (so Rothstein), wäre im Munde des Astrologen, wäre zu einer Zeit überdies, wo die höchsten und tiefsten Schichten des Volkes von Rom mit astrologischem Aberglauben sehr bekannt waren, mehr als seltsam. Ob wir noch präzisieren können, was Properz meint, ist eine andere Frage. Aber dank der freundlichen Hilfe von Franz Boll bin ich imstande, die, wie mir scheint, völlig zutreffende Erklärung zu geben: sie läßt uns verstehen, in wie eigentlicher Bedeutung terga sinistra gemeint ist. Ich darf Bolls Erklärung hierhersetzen: 'Auf dem 219
linken Rücken des Krebses liegt der südliche der zwei Sterne, die man die beiden Esel nennt. Für diesen Stern gibt Ptolemaios eine Länge von καρκίνου $11^1/_3{}^0$; für die Zeit des Properz würde man also die Länge auf Krebs 10^0 ansetzen müssen. Auch der übrige Rücken des Krebses gehörte damals ganz in den 1. Dekan des Krebses (dieser wendet nämlich sein Hinterteil gegen die Zwillinge und seinen Kopf mit den Scheren gegen den Löwen; es geht also sein Hinterteil zuerst auf und gehört in die ersten 10 Grade oder in den ersten Dekan des Zeichens)'.

Digitized by Microsoft®

'Nun ist das πρόσωπον oder Gesicht (facies) des 1. Dekans des Krebses die Aphrodite (vgl. z. B. Firmicus II 4). Jeder Dekan jedes Zeichens des Tierkreises hat in dieser Weise ein bestimmtes Gesicht, nämlich das eines Planeten, der dann in ihm besondere Gewalt hat. Ferner hat die Venus als ὅροι oder fines in dem Zeichen des Krebses nach der gewöhnlichen ('ägyptisch' genannten) Theorie den 8. bis 13. Grad: wenn also der Astrolog bei den terga sinistra des Krebses an dessen 8. bis 10. Grad gedacht hat, so wäre diese Gegend in der Tat zwiefach unter dem Einfluß der Venus.' Der Schicksalsspruch ist so gemeint, daß sich Properz das Horoskop, das bei seiner Geburt aufging, den 8. bis 10. Grad des Krebses, gegenwärtig halten soll[1]: der Einfluß seines Geburtsgestirnes unterwirft ihn der Herrschaft der Venus, diesem Schicksal kann er nicht entfliehen, nicht über sein bestimmtes Geschick hinausgehen.

Es ist nicht unmöglich, daß noch eine weitere feine Anspielung in den letzten Worten des Propheten liegt, die mir früher, ehe ich die richtige Erklärung kannte, wahrscheinlicher erschien. Ich darf sie am Schlusse wenigstens erwähnen. Wir kennen ein römisches Sprichwort, das gewiß viel älter ist als der Schriftsteller, der es meines Wissens allein anwendet, Petron c. 42 anticus amor cancer est[2]. Und wenn dies
220 Sprichwort allgemein bekannt war, so ließe sich denken, daß der letzte Vers des Gedichtes zugleich daran erinnern wollte. Der anticus amor ist es ja, dem Properz, so sehr er sich müht, nach Schicksalsschluß nicht entgehen soll.

Der Dichter läßt sich das alles prophezeien von dem Astrologen, weil es eingetroffen ist: er ist wieder nach dem vergeblichen Anlauf der römischen Elegien erotischer Dichter geworden. Es ist nach den vorangehenden Ausführungen nicht mehr nötig, zu zeigen, wie vortrefflich dies Gedicht geeignet ist, ein Buch von Elegien einzuführen, die zum einen Teil eben das ausführen, was der erste Teil des Gedichtes so begeistert verheißt, zum anderen Teil der üblichen erotischen Gattung angehören: beide fast gleichen Teile des Buches werden durch die beiden fast gleichen Teile des Gedichtes angekündigt.

---

[1] Hier die Theorie der καταρχαί heranzuziehen, wird schon dadurch unmöglich, wie mir Boll bemerkt, daß dann das 3. Glied des Vordersatzes nicht stehen könnte — denn das Erdbeben hängt nicht von seinem Willen ab. Zum ganzen Gedicht paßt ja auch nicht eine Mahnung, die den Dichter bei allem, was er beginnen werde, vor dem gefährlichen Zeitpunkt des Aufgangs des Rückens des Krebses warnen sollte.

[2] Vgl. A. Otto, Sprichwörter der Römer 23.

Digitized by Microsoft®

Es ist von anderen mehrfach ausgeführt, wie planvoll die Gedichte des letzten Buches geordnet sind: wenn wir künstlichere Ausdeutungen dieser Ordnung beiseite lassen, so ist für jeden klar, wie absichtlich die antiquarischen Elegien und die anderen abwechseln, wie eindrucksvoll in die Mitte die dem Apoll und dem Augustus geweihte Siegeselegie von Actium, an das Ende die Trostelegie über das abgeschiedene geliebte Weib gesetzt ist.

I
II
III
IV
V
VI
VII
VIII
IX
X
XI

Wir sahen, wie fein beide Teile des Einleitungsgedichtes verknüpft sind, wie fein ineinander komponiert. So wird originell das alte von Properz mehrfach behandelte Motiv entwickelt, daß der Dichter von der höheren Poesie durch bedeutsamen Zuspruch wieder zur Erotik gerufen wird. Es mag einem wahrscheinlich dünken können und manche Anzeichen sprechen dafür[1], daß Properz vieles vom ersten Teile dieser 221
Elegie früher als den zweiten Teil gedichtet hat, als er so die römischen causae und nur sie einleiten wollte. Aber als er den zweiten hinzufügte, um die wenigen Produkte eines aufgegebenen Planes mit etlichen Gedichten des anderen Stiles zu verbinden, hat er jenen ersten Teil namentlich gegen Schluß überarbeitet und beide so fein ineinander komponiert und aufeinander bezogen, zu einem so künstlerisch in fünf und fünf Abschnitten – ich traue meinen oben gegebenen Erläuterungen zu, daß sie diese Tektonik von selbst einleuchtend gemacht haben[2] – aufgebauten Ganzen ausgearbeitet, daß ich keinem raten möchte, hier

[1] Namentlich die gesonderte Stellung des zweiten Teils des Gedichtes in metrischer Beziehung, s. Kirchner, de Propertii libro quinto p. 28f., 35, 40; A. Otto, Hermes XX (1885) 568.

[2] Vielfach läßt sich auch bei Properz eine Zweiteilung der Gedichte beobachten, die oft fein in der Beziehung der einzelnen Teile durchgeführt ist. Hier ist die Zweiteilung durch die beiden Reden der beiden allein auftretenden Personen ganz augenfällig. Es wäre wünschenswert, daß diese Erscheinung bei griechischen und römischen Elegikern untersucht würde im Sinne der Bemerkungen Reitzensteins, Epigramm und Skolion 46, Anm. 2.

Digitized by Microsoft®

den neckenden Fragen einer 'höheren Kritik' nachzugehen. So wie der Dichter das Gedicht verstanden wissen wollte, als er es an den Anfang des Elegienbuches setzte, das er nicht lange vor seinem Tode herausgab[1], glaube ich es nun in allem Wesentlichen zu verstehen. Wer freilich kann sagen, was alles dem Dichter, der den Astrologen sein Schicksal sagen und stolzere Hoffnungen halb burlesk, halb melancholisch zertrümmern ließ, durch die Seele gehen mochte, wenn er den Keim des Todes schon unaufhaltsam in sich wachsen fühlte? In einen Ton ergebener Resignation klingt es aus, ein letztes Gedicht vom Schicksal seines Lebens und seiner Dichtung. Nach diesem hat seine Hand nicht mehr viele Verse geschrieben.

[1] Das ist ganz sicher; s. bes. A. Otto a. a. O. 570ff.

Digitized by Microsoft®

XI

ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΗΣ[1]

Fragliche Spuren des Urchristentums auf den griechischen Inseln 336
hat oben[1] S. 87 ff. H. Achelis behandelt. Er nennt die auf S. 88 abgedruckte Inschrift aus Rhodos in Hiller v. Gärtringens Inschriften der griechischen Inseln (I 1, No. 675) selbst die interessanteste und wichtigste dieser Gruppe. Ich vermute, daß man bei ihr die Spur des Christentums für am sichersten aufgewiesen halten und eilend gewichtige Schlüsse ziehen wird. Deshalb sei mir, so wenig ich die oben angeregten Fragen überzeugend zu beantworten mich anheischig mache, eine kurze Warnung gestattet.

Daß der christliche εὐαγγελιστής im Beginn seiner Grabschrift Δάφνας καὶ θεοῦ ἀρχιερεύς genannt werde, ist strikt unmöglich. Nicht daß er es gewesen wäre, ist unmöglich, sondern daß man es dem Christen auf den Grabstein geschrieben haben sollte. Deshalb hilft die Erinnerung an den früheren Kybelepriester Montanus gar nichts. Achelis fühlt ja selbst, daß der Vorwurf der Gegner des Montanus in unserem Falle nichts erklären kann. Hier ist jedes Parlamentieren ausgeschlossen.

Leider scheint die dritte Zeile der Inschrift unrettbar verstümmelt zu sein. Dagegen ist in der sechsten Zeile jenes ΟΗΡΟC εὐαγγελιστής nicht etwa ὁ ἱερὸς εὐαγγελιστής oder dergleichen zu lesen, sondern ὁ ἥρως εὐαγγελιστής.

Man weiß, daß ein Gott und ein Heros Εὐάγγελος von Griechen mannigfach verehrt wurde. Man mag die Belege bei Usener in den Götternamen S. 268 ff. nachlesen. An die Angabe des Hesychios Εὐάγγελος· ὁ Ἑρμῆς, den angelus bonus der Vibiakatakombe[2], den Heros Εὐάγγελος in Ephesos und den Monat Εὐαγγέλιος in Smyrna möchte ich erinnern, besonders aber an den Εὐάγγελος, der als Stammvater des Priestergeschlechts der Εὐαγγελίδαι am Branchidenheiligtum bei Milet galt, der wie ein Göttersohn aufwuchs und „Verkündiger der

[1] ⟨Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft I 1900 S. 336 ff.⟩

[2] ⟨s. a. die von Dieterich verfaßte Rezension Deutsche Lit.-Zeit. 1900 Sp. 2914.⟩

Digitized by Microsoft®

337 Orakelsprüche" wurde: ποιεῖται δὲ αὐτὸν ὁ Βράγχος καὶ ἄγγελον τῶν μαντευμάτων Εὐάγγελον ὀνομάσας (Konon fab. Nr. 44).[1] Ich füge hinzu, daß in einem inschriftlichen Inventar des Heraion zu Samos (Carl Curtius, Inschriften und Studien zur Geschichte von Samos, Lübecker Progr. 1877, Z. 21 u. Z. 37, U. Köhler, Athenische Mitteilungen VII 370) zu lesen steht κρήδεμνα ἑπτά· τούτων ἓν ἡ Εὐαγγελὶς ἔχει und κιθῶνες δύο ἔνδυτα τῆς Εὐαγγελίδος. Ich glaube nicht, daß es sich, wie Maaß, Indogerm. Forschungen I 162, meint, um eine Statue der Εὐαγγελίς handelt, wie eine solche des Hermes dort stand, sondern daß es der Amtsname der Orakelpriesterin war, der jene Inventarstücke zukamen.

Glaubt man noch, daß das Wort εὐαγγελιστής „das Christentum" der Inschrift beweisen könne? Jene Zeugnisse stammen alle aus Kleinasien und den vorgelagerten Inseln und ich will beifügen, daß die Belege für den parallelen Ἀγαθὸς ἄγγελος und Ἀγαθάγγελος ebenfalls alle nach Karien, Smyrna, jedenfalls Kleinasien weisen (die Belege bei Usener a. a. O.).

Daß ein Oberpriester „der Daphne und des Gottes" als Εὐαγγελιστής heroisiert wird, hat nichts Unwahrscheinliches mehr. Von Daphne wird erzählt, daß sie in Delphi Orakel verfaßt habe, aus denen auch Homer geschöpft haben solle; sie sei die Tochter des Teiresias gewesen und auch Sibylle benannt worden (Diodor IV 66). Man weiß, daß die Tochter des Teiresias sonst Manto heißt, die das berühmte Apollonorakel von Klaros gestiftet haben sollte, ja, die geradezu zur typischen vorderasiatischen Sibylle geworden ist. Ich weiß nicht, warum Achelis von dem Oberpriester in Daphne spricht und vom Heiligtum des Apollon in Daphne vor den Toren von Antiocheia. Unseres Oberpriesters Kult war der der Daphne und des Gottes, der in diesem Falle natürlich Apollon war. Wir können von diesem doch wohl rhodischen Heiligtum — in Rhodos wurde Apollon viel verehrt, auch ein Ἀπόλλων Πύθιος (s. I. Gr. Ins. Nr. 25, 67 und den Index) — nichts sagen, soviel ich weiß, als das, daß es vermutlich ein apollinisches Orakelheiligtum war, in dem neben Apollon Daphne eine noch viel größere Rolle spielte als Manto im analogen Orakelkult von Klaros. Unser ἀρχιερεύς wird der „Verkündiger der Orakelsprüche" gewesen sein.

Daß er unter besonderem Namen heroisiert wird, ist nichts Merkwürdiges. Ich will nicht auf den Aristomachos zurückgreifen, den man in Marathon als ἥρως ἰατρός verehrte, oder den Sophokles, der zum

[1] [Zeus Euangelios bei Aelius Aristides II p. 469, 1 Keil: ἦγον οὖν ὅσον ἡρινὴν ἡμέραν, ἀλλ' οἵαν εἰκὸς ἄγειν Διός τε Εὐαγγελίου καὶ Ἀσκληπιοῦ Σωτῆρος. Pergamon, mitgeteilt von Corssen. — IG III 3, 109 (Attica): Εὐαγγέλια θύσω.]

Digitized by Microsoft®

ἥρως Δεξίων wurde: die Beispiele aus späterer Zeit, da etwa, um ein Beispiel zu nennen, Xenophon, der Arzt des Kaisers Claudius, auf Kos als ἥρως εὑρετέτης verehrt wurde, sind deutlich genug, um den ἥρως 338
εὐαγγελιστής verständlich zu machen.

Wenn der Orakelpriester eines Kultes, der analog demjenigen war, den das Priestergeschlecht der Εὐαγγελίδαι verwaltete, heroisiert wird als ἥρως εὐαγγελιστής, wenn er nur mittels einer anderen Weiterbildung des in jenen Gegenden Kleinasiens heimischen Gottes- und Heroennamens Εὐάγγελος benannt wird, will man dann wirklich die Grabschrift eines urchristlichen Evangelisten zu besitzen glauben, „bis etwa ein heidnischer Evangelist nachgewiesen ist"? Aber warten wir, was sie dort aus der Erde graben werden, wo das Christentum zuerst griechisch redete. Auch die neue „heidnische" Inschrift stammt aus Kleinasien, in der es vom Geburtstag des σωτήρ Augustus heißt ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελίων.[1]

[1] ⟨Dittenberger Orientis graeci inscr. sel. no. 458. S. auch Mithraslit. S. 49.⟩

Digitized by Microsoft®

XII

EIN HESSISCHES ZAUBERBUCH[1]

Vor mir liegt ein kleines Zauberbuch aus Hofheim bei Worms, das der Vereinigung für hessische Volkskunde eingesandt worden ist. Es ist jedenfalls in den letzten fünfzig Jahren geschrieben, trägt die Spuren mannigfachen Gebrauchs, auch den Namen einer Besitzerin auf dem Pappumschlag. Das Heft enthält 20 verschiedene Zaubersprüche und dazu noch die Angabe der „unglücklichen" Tage in jedem Monat.[2]

Wer nicht bereits mit ähnlichen Sprüchen und Segen bekannt ist, wird erstaunt sein über die echt volkstümlichen alten Bannsprüche mit

---

[1] ⟨Blätter für Hessische Volkskunde (nicht zu verwechseln mit den Hessischen Blättern für Volkskunde) II 1900, S. 5ff.⟩

[2] Über den Inhalt mögen die folgenden Überschriften der einzelnen Sprüche kurz orientieren:

1. Einen Dieb zu bannen, daß er still stehen muß.
2. Wieder Auflößung.
3. Wie der Dieb das gestolene wieder bringen muß.
4. Gewehr und Waffenstellung.
5. So jemand Würmer hat.
6. So ein Mensch die Mundfäule hat, so sprieche man nach folgendes; es hilft gewiß.
7. Vor Hecksen und Gespenster daß sie des Nachts weder Menschen noch Vieh Schaden können, an die Bettstadt und in den Stall zu schreiben.
8. Wie verhexte Menschen und Viehe zu helfen.
9. Vor Geschwulst.
10. Vor das Fieber.
11. Vor den Husten.
12. Beinbruch.
13. Eine Kunst Feuer zu löschen ohne Wasser.
14. Vor das Blut stillen.
15. Den Schmerzen zu legen.
16. Eine bewerthe Kunst vor das Zahnweh zu vertreiben.
17. Besonderes Stück gestohlene Sachen wieder herzuzwingen.
18. So einer im Frühjahr das erstemahl das Vieh austreibt.
19. Eine Geschwinde stellung.
20. Einen Stecken zu schneiden, daß man einen damit prügeln kann, soweit auch derselbe entfernt ist.

Das angehängte Verzeichnis der Unglückstage ist bereits mitgeteilt im I. Jahrg. der „Blätter" S. 8.

Digitized by Microsoft®

ihren alten Reimen, z. T. Alliterationen, und er wird mit Erstaunen immer wieder die seltsamen Reste der alten erzählenden Einleitungen wiederfinden, die aus den Merseburger Zaubersprüchen jedem bekannt sind. Nicht mehr Wotan und Phol sind es, die irgend etwas tun, meist Jesus und Petrus: aber wenn die nun ausreiten und ausfahren, so sind es doch die alten Götter unter den neuen Namen.[1] Ich setze drei charakteristische Segen hierher, um die verschiedenen Arten kurz zur Anschauung zu bringen.

Wie der Dieb das gestolene wiederbringen muß.

Gehe vor Sonnenaufgang zu einem Birn Baum und nim 3 Nägel aus einer Todten Bahr oder 3 ungebrauchte Hufnägel mit halt dieselbe gegen der Sonnen Aufgang und sprich:

O Dieb ich binde dich mit dem ersten Nagel, den ich dir in deine Stirn und Hirn thu schlagen daß du das gestohlene Gut wieder an seinen vorigen Ort mußt tragen es soll dir so weh werden nach den Menschen und nach dem Ort wo du es gestolen hast, als dem Jünger Judas war, da er Jesum verrathen hatte, den andern Nagel den ich dir in deine Lung und Leber thu schlagen daß du daß gestolene Gut wieder an seinen vorigen Ort solst tragen es soll dir so weh nach den Menschen und nach dem Oort seyn da du es gestohlen hast als dem Pilato in der Hollenpein. den 3 Nagel den ich dir Dieb in deinen Füß thu schlagen, daß du das gestolen Gut wieder an seinen Vorigen Ort mußt tragen wo du es gestolen hast: O Dieb ich binde dich dorch die Heiligen 3 Nägel die Christum durch seine Heil. Händ und Füß sind geschlagen worden daß du das gestolene Gut wieder an seinen vorigen Ort mußt tragen, da du es gestolen hast XXX Die Nägel müßen aber mit Armen Sünder Schmalz geschmiret werden.

So jemand Würmer hat.

Peterus und Jesus, führen aus gehn Acker ackerten 3 Furchen, ackerten auf 3 Würmer der eine weiß, der andere Schwarz, der dritte Roth, da waren alle Würmer Todt, in Namen XXX sprich diese Worte 3 mal.

Den Schmerzen zu legen.

Unser lieber Herr Jesus Christ, hat viel Beulen und Wunden gehabt und doch keine verbunden, sei jähren nicht sie geschwähren nicht, es gibt auch kein Eiter nicht. Jonas war Blind, sprach ich das himmlische Kind, so wahr, die heilige 5 Wunden sein geschlagen, sie grienen

[1] Vgl. „Blätter für Hessische Volkskunde“ I, S. 7.

Digitized by Microsoft®

nicht, daraus nehme ich Wasser und blut, das ist vor aller Wunden Schaden gut, heilig ist der Mann der alle Schaden und Wunden heilen kann XXX.

Man würde sich täuschen, wenn man glauben sollte, daß diese Sprüche in langer mündlicher oder auch handschriftlicher Tradition des hessischen Volkes aus alter Zeit festgehalten wären. Sie finden sich wieder in den gedruckten Zauberbüchern, die immer aufs neue bis in die letzten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts gedruckt und verbreitet sind. So finden sich einzelne Segen unseres Buches wieder in dem Bändchen, das den Titel trägt „Der wahrhaftige feurige Drachen oder Herrschaft über die himmlischen und höllischen Geister und über die Mächte der Erde und Luft“ und soweit mir bekannt in einem Druck, der die Angabe Köln 1723 trägt, oder in den „etlichen fürnehmen und nützlichen Kunststücken, den Stein der Weisen betreffend, welche aus Herrn Theophrasti Paracelsi von Hohenheim eignen hinterlassenen Handschriften bekommen und davon abgeschrieben worden sein“, – der Druck, den ich besitze, trägt die Angabe Schwäb. Hall, Haspelsche Buchhandlung; eine Reihe finden sich in den verschiedenen Teilen, die als „Albertus Magnus bewährte und approbirte sympathetische und natürliche egyptische Geheimnisse für Menschen und Vieh“ mit der Angabe des fingierten Druckorts „Braband“ im Buchhandel sind. Aber wir halten diese verschiedenen Produkte nicht mehr für die Quellen des hessischen Büchleins, in das sie aus ihnen gesammelt wären, wenn wir bemerken, daß alle Rezepte sich in dem sog. Romanusbüchlein wiederfinden. Ich habe zur Hand zwei Ausgaben, die eine mit der Angabe Schwäb. Hall, die andere Berlin O, Druck von E. Bartels, Blumenstraße 70. Beide weichen in ihrem Inhalt, in Zahl und Anordnung der Rezepte erheblich voneinander ab, wenig im Texte der einzelnen in beiden gegebenen Anweisungen. Unser Zauberbuch steht dem Berliner Druck des Romanusbüchleins sehr nahe. Wir würden glauben, daß es daraus abgeschrieben sei – denn auch die Anordnung der Segen ist gruppenweise die gleiche in beiden –, wenn nicht einige kleine Zusätze und andere Lesarten, die der Schreiber des hess. Büchleins schwerlich gemacht hat, uns nötigten, einen andern, aber dem Berliner fast gleichen Druck als Vorlage anzunehmen, die immerhin handschriftlich übermittelt sein mag. Er würde sich leicht auffinden lassen, wenn es der Mühe lohnte. Wir erkennen ja auch so, was etwa von einiger Bedeutung für die Kenntnis dieser Literatur ist. Einige Beobachtungen, die man an unserer Handschrift machen kann, mögen nicht ohne ein gewisses Interesse sein. Gleich der zweite Spruch darin war gänzlich unverständlich. Nach

Digitized by Microsoft®

einem Diebesbann steht als „Wiederauflösung“: „Ihr Roß und Mann so ich euch hab beschworen zu dieser Friest, reitet hin in den Namen Jesu Christ, durch Gottes Wort um Christi Hort! so gehet ihr alle fort.“ Im Romanusbüchlein steht die Auflösung nach einem Banne über „Reiter und Fußknecht“, wie es dort bezeichnenderweise heißt. Davor aber steht jener Diebesbann; das Zwischenstück hat der Abschreiber ausgelassen. Ganz unverständlich ist der Anfang des 6. Spruchs: „Ich zog über Land, der hat den Staub in seiner Hand, da begegnete ihm Gott und sprach zu ihm Jakob, warum traurest du so sehr?“ usw. Daß es Stab statt Staub heißen muß, war wohl gleich klar: im Romanusbüchlein steht denn auch so. Aber das Ich im Anfang? Jakob muß wohl dort gemeint sein. Job steht im Romanusbüchlein. Offenbar ist also unsere Handschrift auch aus einer Handschrift abgeschrieben — da ist diese Verlesung begreiflich. Im 10. Spruche steht „Bete erstlich früh, alsdann kehre das Hemd um den linken Ermel zuerst und sprich usw.“. Das Romanusbüchlein hat richtig: „ernstlich“. „Trottenkorf“ hat unsere Handschrift im Spruch 7, der Druck „Trottenkopf“ (d. i. Trudenkopf, Bezeichnung eines elbischen Wesens). „Es standen drei Rosen auf des Herr Gottes Gut, die Erste heißt Demuth“ usw. steht Nr. 14 in dem geschriebenen, „Es stehen drei Rosen auf Gottes Herz, die erste ist gütig“ usw. in dem gedruckten Buche. Nr. 8 hat die Handschrift „Drei falsche Zeigen haben dich geschlossen, drei heilige Zeigen haben für dich gesprochen“ usw., der Druck hat „Zungen“; beides stammt aus einem dort falsch geschriebenen, hier verlesenen Zeugen, wie man sich leicht vorstellen wird. In demselben Spruche heißt es noch „so segne Dich Gott und der H. Eyprinan“, ohne den Druck wüßten wir kaum, daß Cyprian, der angeblich so große Zauberer, gemeint ist. Aber das Heftchen ist es ja kaum wert, daß wir es so genau ansehen. Nur über einen Zauberspruch mag noch eine Bemerkung gestattet sein. An letzter Stelle — vor den Unglückstagen, die im Romanusbüchlein fehlen, aber in andern ähnlichen Texten in mannigfacher Variation überliefert sind (z. B. Der wahrhaftige feurige Drache in einem Druck, auf dessen letzter Seite angegeben ist Neu-Weißensee bei Berlin, Verlagsdruck von E. Bartels, Generalstraße 8, S. 54), findet sich die folgende Anweisung:

Einen Stecken zu schneiden, daß man einen damit Prüglen kann, soweit auch derselbe entfernt ist.

Merke wenn der Mond neu wird an einen Dinstag, so gehe vor der Sonnen aufgang aus tritt zu einen Stecken, den du dir zu vor

Digitized by Microsoft®

schon ausersehen hast stelle dich mit deinem Angesicht gegen der Sonnen aufgang und spreche diese Worde Steck ich greife dich an in Namen XXX Nimm dein Messer in die Hand und sprich um Steck, ich schneide dich in Namen XXX das du mir sollst Gehorsam sein welchen ich prüglen will wann ich einen Namen antrette darnach schneide auf zwei am Stecken etwas hinweg, damit du kanst diese Worte darauf schreiben, Stechen oder schneiden: Alia, obia, sabia, lege einen Kittel auf einen Scherrhaufen schlage mit deinen Stecken auf den Kittel und nene des Menschen Namen, welchen du prüglen willst und schlage tapfer zu: so würst du diesen so hart trefen, als wenn er selbst darunter wäre, und doch oft viele Meilen Wegs von dem Ort entfernt ist. Statt dem Scherrhaufen thuts auch die schwelle unter der thürr womit ein Schäfer von Birnek an seinem Edelmann die Probe gemacht hat.

Nun würde man ein Birneck oder Berneck vergeblich in Hessen oder irgendwie in der Umgegend des Ortes suchen, in dem das Zauberbuch und ja wohl auch diese Vorschrift gebraucht wurde. Wahrscheinlich ist Berneck in Württemberg, ein Städtchen im Schwarzwaldkreis, gemeint. Wir müssen bedenken, daß ein großer Teil der Zauberliteratur der Art, die wir besprachen, von Schwäbisch-Hall aus neu verbreitet worden ist. Schwäbisch-Hall und Ilmenau, Württemberg und Thüringen sind, in diesem Jahrhundert wenigstens, die Heimstätten dieser magischen Druckschriften, die in betriebsamer Kolportage über ganz Deutschland verbreitet sind. Was nur an handschriftlichen Segen und Zaubersprüchen, bis auf geringe Ausnahmen auch alles was nur an Veröffentlichungen solcher Texte bekannt geworden ist, stammt aus diesen gedruckten Büchlein.[1] Daß in letzter Zeit auch eine Winkelbuchhandlung Berlins an dem Gewinn dieses Handels, der offenbar viel einträglicher ist als wir ahnen, ihren verhältnismäßig ehrlichen Anteil haben will, ist nur in der Ordnung.

Seit Jahrhunderten sind ältere Drucke immer wieder durch neue ersetzt. Über die hauptsächlichsten der Bücher kann man sich belehren

[1] Was außer dem Zauberbüchlein noch an Abschriften ähnlicher Texte von der Vereinigung für Hessische Volkskunde mir übergeben ist, läßt sich fast alles in gleicher Weise in den vorhandenen Drucken nachweisen. Aber es ist gerade darum so überaus wünschenswert, daß dergleichen an eine Stelle eingeliefert werde, wo das Neue und Unbekannte als solches erkannt werden kann, alles Wertvolle für die Geschichte und Fortpflanzung der Zauberliteratur und die Kenntnis des Volksaberglaubens gesammelt und zur Benutzung aufbewahrt werden kann.

Digitized by Microsoft®

aus Wuttkes deutschem Volksaberglauben, dem wertvollen Buche, das durch die von Elard Hugo Meyer besorgte dritte Bearbeitung um ein bedeutendes wertvoller geworden ist. Außer den oben genannten Schriften ist es namentlich Fausts dreifacher Höllenzwang und das 6. und 7. Buch Mosis, die immer wieder hervortreten. Teile dieser Schriften sind uralt und haben sich handschriftlich und im Gedächtnis des Volkes vor den Zeiten des Druckes viele Jahrhunderte durch erhalten. Außer den Elementen, die der altdeutsche Zauber geschaffen und weiterüberliefert, sind es Elemente der hebräischen Kabbala, sind es auch Elemente des Zaubers der antiken Völker, die übergeleitet wurden und bis heute lebendig sind. Jene Abracadabra und Ablanathanalba, die Adonai, Sebaoth, die Ischyros Theos, Athanatos und eine Reihe gerade der unsinnigsten Buchstabenkomplexe, die nie wieder ein Zufall gleich zustande bringen würde, stehen ebenso in den mittelalterlichen Zauberbüchern wie in den antiken, die aus den Gräbern Ägyptens in erstaunlicher Fülle wieder ans Tageslicht gekommen sind. Sie stehen z. T. ebenso auf den Metalltafeln, die hier und da in Deutschland und Österreich, bei Badenweiler, bei Gellep am Niederrhein, bei Wien ausgegraben sind. Die letzteren sind die Dokumente des Übergangs, sie stammen von römischen Soldaten oder ihrer Umgebung. Wenn ein Zauberbuch, das aus einem ägyptischen Grabe stammt und etwa im zweiten Jahrhundert nach Christus geschrieben ist, den Titel führt 8. und 10. Buch Mosis und genau gleichartigen Inhalt hat wie die modernsten, heute noch in den Zeitungen angekündigten Bücher mit dem Titel 6. und 7. Buch Mosis, so zeigt sich ein geradezu unheimlicher Zusammenhang auf dem Gebiete dieser rätselhaft lebenskräftigen Literatur des systematischen Aberwitzes. Aber ihre Geschichte zu 7 schreiben, wäre viel mehr als die Geschichte einer Narrenliteratur zu liefern. Hier gilt es, zu finden und zu verstehen die unterste Schicht der Religion, aller und jeder geschichtlichen Religionsentwicklung. Was heute noch die Religion vieler Völker der Erde ausmacht, nennen wir Zauberei; das gleiche ist bei allen Völkern aufzudecken als die unterste Lage aller verschiedenartigen religiösen Gebilde. Es ist noch nicht an der Zeit, sich über diese wichtigen Erkenntnisse deutlicher auszusprechen. Aber das soll man wissen, daß es sich hier bei diesen Kleinigkeiten und Narrheiten um die größten Probleme handelt.

Digitized by Microsoft®

XIII

ABC-DENKMÄLER[1]

77 Die eben erschienene erste Lieferung des Thesaurus linguae latinae gibt keinen Artikel ABC, keine Belege der überlieferten Zeichenreihe des sog. Alphabets. Und doch ist es eine stattliche Anzahl von Denkmälern, auf denen das lateinische Alphabet ganz oder zum Teile geschrieben steht. Freilich bilden diese Zeichenreihen kein Wort, aber doch eine Formel, die keinen Sinn haben mag, aber in irgendeinem Sinne zu irgendeinem Zwecke verwendet sein muß. Ehe dieser Zweck untersucht war, konnte eine richtige Aufreihung der Belege nicht gegeben werden: und der Zweck der Formel konnte nicht gesucht und gefunden werden, ehe die hierhergehörigen Belege auch der zahlreichen griechischen, etruskischen und oskischen Alphabetreihen zum rechten Überblick vereinigt waren. Diese Untersuchung dürfte sich vielleicht heute als Nachtrag zum lateinischen und als Vorarbeit zum griechischen Thesaurus Beachtung erbitten, wenn sie nicht in viel bescheidenern Gedanken unternommen wäre.

Mancher Herausgeber dieses oder jenes Abcdariums hat den Ursprung seiner Zeichen und deren Eigentümlichkeiten eingehend erörtert, wenige nur haben sich Sorge darum gemacht, wie man darauf verfallen konnte, die sinnlose Buchstabenreihe an so mancherlei Orten einzuhauen, einzuritzen oder aufzumalen. Und wenn man hier oder da einmal versuchte, ein so rätselhaftes Tun zu erklären, konnte schon ein Blick auf die nächsten gleichartigen Exemplare die Erklärung widerlegen, die auf sie nicht paßte. Meist hat man angenommen und es immer wieder vorgebracht, daß Schulknaben diese Übungen aufgeschrieben oder daß, wenn es sich um Steininschriften handelte, die Steinmetzen zur Übung, zum Zeitvertreib oder auch als Meisterstück diese Zeichenreihen geliefert hätten. Man wird erkennen, wie weit diese Erklärung zureichen kann. Denn das ist klar: eine Erklärung muß für alle gleichartigen Texte
78 solcher Reihen passen und kann nur so ihre Richtigkeit bewähren.

[1] ⟨Rhein. Mus. LVI 1901 S. 77ff.⟩

Digitized by Microsoft®

So ist es denn unumgänglich, wenn eine Deutung aus den Texten selbst sich ergeben und an ihnen die Prüfung bestehen soll, vor allem die Dokumente zu durchmustern.

1. Am bekanntesten sind eine Anzahl Vasen, auf denen ein archaisches griechisches Alphabet geschrieben ist. So steht auf der Basis des sog. Galassischen Gefäßes, das sich heute im Gregorianischen Museum befindet (Lepsius Annali VIII 1836 p. 186 T. B; Röhl *IGA* 534, Kaibel *IGSI* 2420, 2, Kirchhoff Griech. Alph.[4] 135, weitere Literatur bei Helbig-Reisch Führer I Nr. 1356), ein griechisches sog. chalkidisches Alphabet. Das kleine Gefäß ist von etruskischer Arbeit, und auf dem Bauche trägt es ein etruskisches sog. Syllabar von dreizehn Silbengruppen zu 4 Silben (im ganzen 52 Silben) *bi, ba, bu, be, gi, ga, gu, ge* usw. Eine Vase, bei Adria gefunden, trägt das Alphabet auf dem Deckel von A bis N (mit 2 Verstellungen; Lepsius Annali 1836, 194 nach Angabe Lanzis).

Aus Etrurien stammt wiederum das Buccherogefäß, das in Formello entdeckt wurde, nahe dem alten Veji (Mommsen Bulletino dell' inst. 1882, 91; Kaibel *IGSI* 2420, 1; Kirchhoff[4] 135). Zwei griechische Alphabete sind dort in eigentümlicher Verbindung mit etruskischen Zeichen eingekratzt. Über der ersten Reihe steht in etruskischen Buchstaben *ur ur.* An das erste Alphabet schließt sich direkt an: *saur uaszuaz.* Die dritte Reihe beginnt: *uararzuaszuauzs*, dem Alphabet folgt: *ausazsuaz usauaszusa.* Den Schluß noch zweier Reihen etruskischer Zeichen bildet *zarua zarua zaruas.*

Ein ziemlich genau entsprechendes griechisches Alphabet — es ist nur A bis K geschrieben, die Buchstaben stehen auf dem Kopfe unten um den Bauch des Gefäßes — findet sich auf einem Topfe aus dunklem, braunem Ton mit einigen linearen Ornamenten, der im Corridore der Villa Papa Giulio steht (LVIII 6; publiziert Monumenti antichi IV p. 320). Dem Alphabet gegenüber steht in der gleichen Weise wie jenes geschrieben ΑΡΑ. Ob der Herausgeber mit Recht an das Wort ἀρά denkt? Zwei andere griechische Alphabete stehen auf zwei Vasen, die in Unteritalien gefunden sind, das eine auf einem *vasculum cretaceum* (*forma della lekane o stamno apulo* bei Barnabei, der es veröffentlicht hat Notizie degli scavi 1885 S. 607 f.; Kaibel *IGSI* 2420, 4), das andere auf einem Gefäß *di creta grezza* aus Misanello bei Armento in der 79
Basilicata (Robert Bullettino dell' inst. 1875 p. 56; Kaibel *IGSI* 2420, 6).

Auch aus Griechenland selbst besitzen wir wenigstens eine Vase mit diesem seltsamen Buchstabenschmuck, die sich in der Vasensammlung

Digitized by Microsoft®

des athenischen Nationalmuseums befindet. Ihr Fundort ist unbekannt (Kalinka, der sie ausführlich besprochen hat Athen. Mitt. 1892, 101 ff., weist sie Böotien zu). Es ist das alte epichorische Alphabet und doch gehören *die Buchstabenformen, weit entfernt von archaischer Strenge, einer jüngeren Zeit* an (Kalinka 103). Dem einen Alphabet folgen noch zwei Zeichen, in denen der Herausgeber die Zeichen Ξ Ω erkennen will, die vom ionischen Alphabet hinzugekommen seien, und so wird ihm die Vase zum Denkmal der Übergangszeit von der alten zur neuen ionischen Schrift. Sonst aber ist Stellung und Form der Zeichen in nichts von dem neuen Alphabet infiziert und so soll eben die Vase *die erste Äußerung des beginnenden Ausgleichs zwischen dem altererbten und dem neu vordringenden Alphabet sein* und wird ungefähr dem ersten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts zugewiesen. Ob man ein so seltsames Vermittlungsalphabet begreiflich findet, wenn es zum Schmuck der Vase dienen oder gar einen belehrenden Zweck haben soll (Kalinka 116 f.)?

Zum Schmuck steht das altertümliche Alphabet gewiß nicht auf einer Scherbe, die in Korinth südlich von der Burg unter vielen andern gefunden ist (Röhl *IGA* 20, 13; Kirchhoff 103). Die anderen sind sämtlich als Votivtäfelchen verwendet, mit der Aufschrift von Götter- oder Heroennamen, einem ἀνέθηκεν mit dem Namen des Weihenden o. ä. (Röhl n. 20, 1—114). Offenbar ist noch nachträglich ein Stück der Scherbe abgebrochen, denn das Alphabet beginnt mit ϵ, dreht sich dann bei λ nach rechts unten, μ und ν stehen untereinander, dann haben οπ ihre Längsachse in der horizontalen Zeilenrichtung nach links; die folgenden Buchstaben bis τ stehen nicht βουστροφηδόν, sondern wie P zeigt, mit der Richtung nach rechts.

Wichtiger als der Charakter und die Herkunft des betreffenden Alphabets ist in allen Fällen, die ich anführte, für die Frage, die hier gestellt ist, die Provenienz des ganzen Gefäßes. Die Scherbe kommt für uns nur als Scherbe in Betracht: erst auf die Scherbe ist die Buchstabenreihe geschrieben. Wozu dienten jene Vasen? Soweit es genaue
80 Angaben gibt über ihren Fundort, stammen sie aus Gräbern. Ausdrücklich wird es gesagt von der Galassivase: sie stammt aus einem caeretanischen Grabe; von der Vase aus Metapont: sie ward in der dortigen Nekropolis gefunden; von der Vase von Misanello: sie ist im Gräbergebiet ausgegraben (s. Robert a. a. O. p. 56 u. 57); von dem Gefäß in der Villa Papa Giulio: es stammt aus einem Grabe der Nekropole von Narce (a. a. O. 320). Es bleibt nur eine Vase außer den bisher Genannten, auf der sich eine unvollständige Alphabetreihe befindet. Freilich ist es

Digitized by Microsoft®

hier ein besonderer Fall. Zwar sind die drei ersten Buchstaben des Alphabets auf dem Halse des Gefäßes eingeritzt, aber die längere Reihe A bis Θ steht in wirrem Durcheinander aufgemalt auf dem Schild der Athena, die auf dem Bild der Vase dargestellt ist. Es ist eine panathenaeische Amphora der Würzburger Sammlung (n. 389, Urlichs Beiträge zur Kunstgeschichte IV 39 f.). Für unsere Frage haben wir Buchstabenzeichen nicht auf einer Vase, sondern auf einem Schilde zu registrieren.

Dann aber müssen wir uns andern Dokumenten zuwenden. Auf Amorgos steht am rauhen Felsen eingehauen ein Teil eines altertümlichen Alphabetes (Röhl *IGA* 390). Ebenfalls in Amorgos findet sich auf der Rückseite einer anderen Inschrift das ionische Alphabet 23 mal nacheinander eingemeißelt (Ross Inscript. ineditae II n. 127). Genaueres ist über eine Alphabetinschrift nicht zu ersehen, die Luigi Cepolla 1805 bei Vaste (*prope Bastam ruri quodam dicto Melliche*) auf der Calabrischen Halbinsel *ad promunturium Iapygium* abgeschrieben hat (nach Cepollas Papieren zuerst bei Mommsen, Unterital. Dialekte 49 Anm. 6, Röhl *IGA* 546, Kaibel *IGSI* 2420, 5; Kirchhoff 157). Und hier darf noch seine Stelle finden das Fragment eines Ziegels 0,10 lang, 0,7 hoch, auf dem mit schwarzer Farbe „eingeritzt" steht (Archäolog. Anzeiger 1863 S. 92):

αρ βαρ γαρ δαρ θ . . .
ερ βερ γερ δερ θε . . .
ηρ βηρ γηρ δηρ θηρ μ . .

und in dieser Weise weiter bis

ωρ βωρ γωρ δωρ θωρ μ . .

Von griechischen Inschriften bleibt zunächst nur noch eine anzuführen übrig: es ist eine Bleiplatte aus Athen, welche die 28 attischen Zahlbuchstaben trägt. *Lastra irregulare di piombo* lautet ihre Beschreibung von Pervanoglu (Bullet. dell' inst. 1867, 75), *con diverse linee e le* 81
lettere dell' alfabeto. Eine Angabe über die Herkunft haben wir nicht: eine attische Bleitafel hat an sich einen beschränkten Kreis des Gebrauchs, dem sie gedient haben kann.

Eine Inschrift stelle ich allein. Sie mag den Übergang bilden zu den lateinischen Dokumenten. Bei der Villa Aldobrandini in Frascati im Gebiet von Tusculum ist ein Stein gefunden – *la lastra servì a chiudere il loculo sepulcrale di Ponzio* (de Rossi Bull. di arch. crist. 1881, 131) – die, obwohl sie aus später römischer Zeit stammt, das griechische Alphabet bis M zeigt. Auch der Name des Mannes, der dort lag, wird in lateinischer Form mit griechischen Buchstaben gegeben ΠONTII.

Digitized by Microsoft®

2. Eine ganze Reihe von lateinischen Alphabetinschriften schließt sich den vorgeführten griechischen an. Nur zwei Gefäße weiß ich hier anzugeben (deren Nachweis ich meinem Kollegen Gundermann verdanke). Das eine — es ist eine Aschenurne —, das auf dem Hauptsteine zu Mainz gefunden ist, zeigt ringsum das Alphabet nebst anderen Ornamenten (Becker, Röm. Inschriften des Museums der Stadt Mainz S. 110 e n. 6). Das andere wurde in Maar bei Trier gefunden, trägt außer dem auf den Kopf gestellten Alphabet nahe dem Fuße des Kruges die Worte

artus fututor
art ligo dercomogni fututor

und von späterer Hand eingeritzt *aprilis* und einige unverständliche Zeichen (Lehner Westdeutsche Zs. XII 1893, Korrespondenzblatt Nr. 10, S. 201 ff.). Bemerkenswert ist, daß das Alphabet mehrfach andere, scheinbar ältere Formen zeigt als jene anderen Worte. Ich halte die Deutung Büchelers für schlagend *Art(um) ligo Dercomogni, Artus fututor* (scil. *est*): ich weihe (zu *ligare* vergleicht Bücheler Bull. dell' inst. 1860 S. 70 *Helenus suom geniom dis inferis mandat . . . ne quis eum solvat nisi nos qui ligamus*, und *CIL* X 8249) den Artus, Sohn des D. Artus ist fututor. Es handelt sich also um einen Defixionszauber in der Inschrift und es muß hier ausdrücklich bemerkt werden, daß das Gefäß auf dem römischen Gräberfelde ausgegraben ist. Wir haben schon oben festgestellt, daß auch die griechischen Alphabetvasen, soweit ein Fundort nachweisbar ist, aus Gräbern stammen.

Eine merkwürdige Marmortafel ist an der via Latina gefunden.
82 Zweimal stehen da die Zeichen A bis H und G bis Z — das zweite Mal ist das Z dreimal wiederholt —, dann von A bis Y (mit doppeltem M), nochmals A bis Q (ohne M), G bis Z (Henzen Bullet. dell' inst. 1862, 29; *CIL* VI 6831; s. de Rossi Bullett. di arch. crist. 1881, 130). *Parmi facile rendere conto di questa bizarria*, sagt de Rossi (a. a. O.), *essa ci offre gli esercizi d'un discente d'arte lapidaria.* Hat der Steinmetzlehrling auch die Buchstaben D·M·S am Schluß der letzten Reihe mitgeübt, die sich ganz regelmäßig anschließen und durchaus nicht ohne Rücksicht auf die Alphabetreihen später zugefügt scheinen? Wir wissen ja, daß der Stein aus einem Columbarium stammt: es ist eine Grabinschrift, bestehend aus Alphabetreihen und D·M·S.

Einen nicht minder wichtigen Zusatz trägt eine Marmortafel, die bei Petronell in einem Dolichenusheiligtum gefunden ist (Kalinka Athen. Mitt. 1892, 122). Was auch sonst noch auf der Tafel gestanden haben mag, sie enthält das lateinische Alphabet (mit YZ) und die Formel *ex*

Digitized by Microsoft®

visu. Zusammen mit dieser Tafel ist z. B. ein Votivstein gefunden, der dem *Iuppiter optimus maximus Dolichenus* geweiht ist *pro sal(ute) imp(eratoris) Caes(aris) M(arci) Aur(elii) Commo(di) Aug(usti).* Das Alphabet der Marmortafel ist auf göttlichen Befehl dem Dolichenus geweiht worden.

Auf einer anderen Marmortafel aus Verona (*CIL* V 3892 *tabula marmorea cum foris circularibus, in quibus singulis singulae alphabeti litterae scriptae sunt. reperta Veronae 1812 cum lyceum factum est.*) steht nichts als folgende in einem von rechts nach links laufenden βουστροφηδόν geschriebenen Buchstabenreihen:

DCBA
EFGH
NMLI
OPQR

In Lambaese ist das Fragment einer Inschrift *parmi les matériaux du fort byzantin* gefunden, ein Steinstück 0,55 m hoch, 0,70 breit (*CIL* VIII 3317). Auf einer bereits weggeworfenen Inschriftplatte ist der untere Rand zu oberst gekehrt, und nun sind in zwei Reihen folgende Buchstaben darauf geschrieben:

aa bb cc dd
gh kl mn

Offenbar in ähnlicher Weise wie die weggeworfene Inschriftplatte hat 83
man das Stück einer Säule aus Aquileja verwendet, das dort *alle Marignane* in der Nähe des sog. Zirkus gefunden ist, 0,43 m hoch, 1,16 Umfang, mit 2 Dübellöchern. In schlechten Buchstaben ist darauf das Alphabet von A bis Z eingeritzt (Arch.-epigr. Mitteilungen aus Österreich 1881 p. 124 Nr. 16).

Von Ziegeln, auf denen in großen kursiven Linien das Alphabet eingeritzt ist, weiß ich vier anzugeben: der eine stammt aus Stein am Anger in Ungarn, ist jetzt im Museum zu Pest und zeigt in vier Reihen ein Alphabet bis Z (*CIL* III p. 962, XXVII Nr. 1); der andere stammt aus Holledoorn in Holland, hat eine Buchstabenreihe A bis X, die andere A bis N (Brambach *CIRhen.* 110); ein dritter stammt aus Carnuntum, gibt das Alphabet bis Z neben dem sigillum der *leg. XIIII* (*CIL* III Suppl. 3 Nr. 11 453), der vierte stammt aus Dacien, ist im Museum von Déva, zeigt drei Alphabetreihen, deren zweite allein vollständig das Alphabet gibt (Arch.-epigr. Mitt. aus Österreich VIII 46). Es bleibt noch ein merkwürdiger Stein von Trapani, der als *forma lapidea* bezeichnet wird, als Matrize, mit der die Buchstaben in weiches Material gedrückt

Digitized by Microsoft®

worden seien (*CIL* X 8064, 1; de Rossi Bullett. di archeol. crist. 1881, 136). Die umgekehrte Form der Buchstaben scheint auf diesen Gebrauch hinzuweisen.

Ein in seiner Art, soviel ich weiß, einzig dastehendes kleines Denkmal mag hier seine Erwähnung finden. Aus Pompei stammt die kleine Terrakottafigur eines kahlköpfigen phallischen Alten, die als Lampe gedient hat: *il suo fallo serve come becco della lucerna.* Weiter gibt Trendelenburg, der Bullet. dell' Inst. 1871, S. 253 f. von dem Funde Bericht erstattet, an, daß der Alte in den Händen halte *un ruotolo sviluppato, sul quale leggonsi le lettere* ABΓΔЄZ.

Die gleiche Weise der Anwendung wie die griechischen und lateinischen Alphabete auf Vasen und auf Stein hat das etruskische Alphabet gefunden. Ich darf kurz auf die vorhandenen Dokumente hinweisen: das kleine schmucklose Tongefäß von Bomarzo bei Viterbo (Fabretti n. 2436; Mommsen Unterit. Dial. S. 3), die zwei Pateren und den Krug von Nola (Fabretti n. 2766, 2767, Mommsen 6 f., 313 f., Müller-Deecke Etrusker II[4] Taf. VIII, IX), die zwei clusinischen Kalksteine mit drei Alphabeten (Fabretti Suppl. n. 163–166, tab. V). Auch hier ist es bei den Vasen wenigstens ohne weiteres anzunehmen, daß sie aus Gräbern stammen.

84 3. Unter den griechischen und lateinischen Alphabetinschriften schließen sich nun diejenigen, die wir bisher nicht berücksichtigt haben ganz von selbst zu einer Gruppe zusammen: die geritzten oder gemalten Aufschriften auf Wänden. Den Alphabetinschriften der Vasen, die in etruskischen Gräbern gefunden wurden, entspricht die Wandinschrift eines etruskischen Grabes bei Colle in der Nähe von Siena (Röhl *IGA* 535, Kaibel *IGSI* 2420, 3; Kirchhoff 135). Außer allerlei rotaufgemalten etruskischen Inschriften befindet sich dort ein chalkidisches Alphabet A bis O und ein 'Syllabar' μα μι με μυ να νο . . . derselben Art wie auf dem oben angeführten galassischen Gefäße aus Caere. Ich schließe gleich hier zwei vereinzelte Wandinschriften an, beide Graffiti, die eine an einer inneren Türwand des Excubitoriums der vigiles in Trastevere (*CIL* VI 3074; Henzen Annali 1874 p. 156, 77), die andere an einer Wand in den ausgegrabenen Räumen von Carnuntum (Arch.-epigr. Mitt. aus Österreich VIII 80; das Alphabet geht nur bis R). Eine erstaunlich große Anzahl angeschriebener Alphabete findet sich aber da, wo wir die Wände der Häuser einer antiken Stadt heute noch vor Augen haben, in Pompei. Da finden sich griechische, lateinische und oskische Alphabetreihen. Das griechische Alphabet ist in den mannig-

Digitized by Microsoft®

fachsten Teilreihen vorhanden von A bis Γ, A bis Ε, A bis Z, A bis K, A bis M oder N, es ist auch nach dem vollständigen Alphabet die gleiche Reihe rückläufig wiederholt, so daß ein vollständiges Palindrom entsteht. Man zählt 16 solcher griechischer Reihen (*CIL* IV p. 164). Die lateinischen Reihen sind kaum minder mannigfaltig, und man mag beachten, daß auch die vollständigen Reihen immer nur bis X reichen. Eine besondere Erscheinung sind die Reihen, in denen zum ersten Buchstaben jedesmal der letzte gesetzt wird, zum zweiten der vorletzte usf., so daß eine Buchstabenfolge dieser Art entsteht AXBVCTDSER usf.[1] Diese kleinen Dokumente umfassen im *CIL* IV die Nummern 2514 bis 85
2549c. Es sind alles Graffiten und alle stehen an den unteren Teilen der Wände; das hat man zum Beweise dessen angeführt, daß wir hier die Schriftstellerei von Schulknaben wiederzuerkennen hätten. Ich muß noch zwei oskische Alphabete gleicher Art in Pompei erwähnen (*CIL* IV p. 164; Fiorelli Inscr. osc. Pomp. p. 12 tab. X 9–12; Mommsen, Unterit. Dial. 188; Mau Bullett. dell' instit. 1875, 60 ff.). Wir wollen uns zugleich darauf aufmerksam machen lassen (Mau a. a. O. 61), daß des Schreibers Muttersprache oskisch nicht gewesen sein kann; denn er schreibt von links nach rechts und einige Buchstaben sehen ganz gleich den betreffenden lateinischen.

4. Alle Hauptformen des Gebrauches der Alphabetreihen in der antik-heidnischen Welt[2] leben weiter innerhalb der antik-christlichen

[1] Diese Vereinigung der Buchstaben aus der aufsteigenden Hälfte (A—K) mit den nach Analogie der Monatstage rückwärts gezählten der absteigenden Reihe (X—M) muß verbreitet gewesen sein. Die Denare des L. Cassius Caecianus sind in der Weise mit Münzzeichen versehen, daß dem Buchstaben der Vorderseite z. B. A, B, C usw. auf der Rückseite das entsprechende Zeichen der zweiten Alphabethälfte, also z. B. X, V, T usw. entspricht, demnach A—X oder B—V usw. je auf einer Münze vereinigt werden, s. E. Babelon, Descr. des monnaies de la république romaine 1, 327, Mommsens Röm. Münzwesen S. 561.

[2] Ich stelle absichtlich nicht in meine Aufzählung der Dokumente einige Alphabetreihen ein, die sich in Handschriften finden. Berthelot gibt im ersten Bande der Collection des anciens alchimistes grecs S. 156 nach einem cod. Marcianus zwei Reihen der seltsamen Zeichen, die dann mit den gewöhnlichen griechischen Buchstaben in der Alphabetreihenfolge, die darüber geschrieben sind, erklärt werden. Daneben steht dann in dieser Zeichenschrift mit der Auflösung darüber ἀλφάβητος τῶν γραμμάτων. Außerdem steht dabei ἑλινηκά (= ἑλληνικά) und ἱερογλυφικά. Zum Teil genau dieselben Zeichen, in derselben Weise geschrieben und erklärt, habe ich in einem Neapler Kodex II C 33 fol. 7 v (unten) gefunden und dabei steht γράμματα ἱερογλυφικὰ ἅπερ ἐν τείχεσιν καὶ ἐν πέτραις ἔγραφον ἕλενες (sic). Es handelt sich offenbar um eine Geheimschrift und ἱερογλυφικά — mit 'Hieroglyphen' haben die Zeichen nichts zu tun — soll wohl nur sagen, daß es heilige Zeichen sind. Aber die Alphabetreihenfolge hat in dieser Anweisung weiter keine Bedeutung.

Digitized by Microsoft®

Welt. Ich gebe die mir bisher bekannten Beispiele. In Karthago hat auf dem Friedhofe der alten Christen unter den Resten eines Baptisteriums Delattre ein Terrakottagefäß entdeckt, das auf dem Halse außer dem Bilde des Kreuzes und zweier Fische die Zeichen ABC zeigt (Bullett. di archeol. crist. 1880 Tav. VIII, dazu de Rossi ebenda 1881, 125 ff.). Es ist in der Tat die Annahme de Rossis sehr naheliegend, daß wir es mit einem beim Taufakte gebrauchten heiligen Gefäß zu tun haben. Ich darf mit dieser Vase unmittelbar vergleichen einen Kasten, der oben und unten von Bronzeplatten gedeckt war. Die eine Platte
86 trägt in vier Kreisen geschrieben das stets gleiche lateinische Alphabet, in der Mitte zwischen je zwei Kreisen steht zu lesen *vivas in deo* (Bullett. di archeol. crist. 1880 Tav. VII Fig. 1[a], dazu p. 172). Gleicher Art ist eine Bronzescheibe, die ringsherum ebenfalls das Alphabet zeigt (ebenda Fig. 2 p. 122). Jener Kasten stammt aus Rom und soll etwa dem 4. Jahrh. angehören. Die Inschrift *vivas in deo* weist darauf hin, daß ein Zusammenhang mit Tod und Grab vorliegt. Wir besitzen auch christliche Inschriftsteine mit dem Alphabete. Ein merkwürdiger Marmorblock aus dem Circus Flaminius trägt zwischen zwei Kreuzen die Alphabetreihe (Bullet. di arch. christ. 1887, 136), und man darf gerade hier zu bemerken nicht versäumen, daß auch dieses lateinische Alphabet nur bis X reicht, obwohl doch die ganze Inschrift ins VI. oder VII. Jahrh. nach Chr. gehören wird (de Rossi a. a. O.). Ein anderer christlicher Inschriftstein trägt nur die griechischen Buchstaben ΑΒΓ, er ist im *Cimitero ostriano* gefunden und diente als Verschlußplatte für das Grab eines Knaben (de Rossi a. a. O. 131).

Endlich haben sich auch christliche Wandinschriften gefunden. In den Katakomben von Bolsena finden sich unter einer Reihe von Kreuzen außer dem Worte *Pax* und um das Bild eines Brotes Teile des Alphabetes eingeritzt (*CIL* X 2887, vgl. de Rossi Bullett. di arch. crist. 1881, 132), und Graffiti vom Cimitero di S. Alessandro an der via Nomentana bei Rom enthalten nicht nur ein ganzes etwas fehlerhaftes Alphabet, sondern auch jene von den pompeianischen Wänden her uns bekannte Anordnung der Buchstaben AXBVCT usw. (s. de Rossi a. a. O. 131).

Diese christlichen ABC-Denkmäler lassen es gar nicht mehr zu, von bloßen Schreibübungen der Knaben oder der Steinmetzen zu reden. Und so hat denn auch de Rossi (a. a. O. 139) eine Erklärung im Anschluß an die so oft auf entsprechenden Denkmälern vorgefundenen Zeichen ΑΩ und die Worte in der Apokalypse des Johannes gesucht I 8 ἐγώ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, ἀρχὴ καὶ τέλος, λέγει ὁ κύριος (vgl. I 11 XXI 6 XXII 13). Für diese zwei Zeichen soll *l'equivalente preciso* sein

Digitized by Microsoft®

das ganze Alphabet, die symbolische Bezeichnung der Grundlehren des Christentums, ja des ganzen göttlichen Wortes. Es wird ebenso einleuchten, daß diese Erklärung für die vorchristlichen Alphabetinschriften nichts hilft, als daß eine Erklärung, die richtig sein soll, für alle die oben zusammengestellten Denkmale, die vorchristlichen wie die christlichen, zutreffen muß. Mag sich auch die Ausdeutung verändert und 87
erweitert haben, wir haben einen Brauch, der durch die Jahrhunderte des Altertums in gleicher Weise von Heiden und Christen geübt wurde, nicht erklärt, wenn wir nur sagen, in welcher Auslegung er den Christen hätte brauchbar sein können. Und nicht einmal das wäre durch das Offenbarungswort vom A und Ω genügend begreiflich zu machen. Aus der Sicherheit, mit der de Rossi die paar heidnischen Beispiele, die ihm bekannt sind, in der herkömmlichen Weise den Übungen der Knaben oder der Steinmetzen zuschreibt (a. a. O. 130, 136), sehen wir mit einiger Verwunderung, daß ihm gar keine Möglichkeit in Gedanken kam, die heidnischen und christlichen ABCdarien zusammenzurücken in eine geschichtliche Linie des gleichen Brauches. Und doch liegt diese Notwendigkeit für uns auf der Hand.

5. Es wird denn auch nicht nötig sein, alle Erklärungen, die man gelegentlich einmal ausgesprochen hat, auf ihre Haltbarkeit durchzuprüfen. Will man wirklich die Alphabetziegelsteine als Vorlagen beim Schreibunterricht mit Wattenbach (Schriftwesen[3] 91) ansehen und mit Budinszky (Ausbreitung der lat. Spr. 151) aus den bei Nymwegen gefundenen Exemplaren ‘auf den Bestand einer Elementarschule in dieser Gegend’ schließen? Oder will man sich zur Erklärung der Syllabare der anmutigen Deutung erinnern, die man in Bergks Gr. Literaturgeschichte I 352, Anm. 121 gedruckt lesen kann, da wo er von unartikulierten Liedern ohne Worte spricht, ‘womit die Ammen Kinder in den Schlaf zu singen pflegten’? ‘Noch ist uns ein solches Lied auf einem Gefäß aus Caere in Etrurien erhalten: βι βα βυ βε γι γα γυ γε usw., auf einem anderen Gefäße findet sich ein ähnliches Lied μα μι με μυ’. Man wird mir eine Kritik der Bergkschen Ammen und überhaupt aller ähnlichen Erklärungsversuche erlassen. Sie passen im besten Falle immer nur auf einige wenige der zahlreichen gleichartigen Dokumente.

Bevor wir die oben aufgestellte Forderung zu erfüllen suchen, alle vorgelegten Dokumente zu erklären, dürfen wir einen Blick werfen auf einige merkwürdige Denkmale genau entsprechender Art außerhalb des antiken und altchristlichen Kulturkreises. Ich vermag nicht zu sagen, ob die Runenalphabete, die ich meine, irgendeinen direkten ge-

Digitized by Microsoft®

schichtlichen Zusammenhang mit jenen antiken Alphabeten haben: daß es derselbe Gebrauch der Alphabetreihe ist, den wir im germanischen
88 Norden festzustellen haben, wird alsbald einleuchten. Vier sichere Beispiele vermag ich nach Wimmers Buche über die Runenschrift (übers. von Holthausen, Berlin 1887) anzugeben. Es sind 1. ‘ein Bracteat (d. h. eine dünne Goldplatte, *bractea*, in Form einer Münze, mit Prägung auf der einen Seite und mit einer Öse versehen, um als Schmuckgehänge benutzt werden zu können), gefunden 1774 bei Vadstena in Schweden, jetzt im Museum in Stockholm. Der größte Teil der Umschrift desselben besteht aus einem Runenalphabet in der ursprünglichen Reihenfolge der Runen’ (Wimmer S. 95); 2. eine Silberspange, ‘gefunden 1857 bei Charnay in der Bourgogne in einem Begräbnisplatz aus der merovingischen Zeit’; ‘die oberste Zeile der Inschrift enthält den größten Teil des Runenalphabets in derselben Anordnung wie der Bracteat von Vadstena’ (Wimmer S. 58 und 75); 3. ‘ein Messer oder kleines Schwert, gefunden 1857 in der Themse (jetzt im British Museum), mit einem altenglischen Runenalphabete, ebenfalls in der ursprünglichen Anordnung’ (Wimmer S. 75); 4. findet sich ein jüngeres Runenalphabet ‘auf einem kleinen Sandstein, der zu Beginn des Jahres 1882 in Ostermariae sogn auf Bornholm ausgepflügt wurde und jetzt im altnordischen Museum zu Kopenhagen bewahrt wird’ (Wimmer S. 254 f.). Ich füge dem noch hinzu die Worte, die Wimmer über einige etwa noch in Betracht kommende Denkmäler S. 76 f. Anm. sagt: ‘Während der Bracteat von Vadstena das ganze Alphabet mit Ausnahme einer einzigen Rune enthält, finde ich . . . den Anfang davon (fuþ) auf einem Bracteaten von Schonen . . . Zusammenhang hiermit hat vielleicht auch funþ auf einem kleinen Amulet (?) von Granit, das 1866 bei Valby in der Nähe von Kopenhagen gefunden wurde . . . Daß die Runen funþ auf diesem Steine . . . mit dem Runenalphabet in Verbindung stehen können, wird durch einen Stein von Wermland bestätigt, auf dem sich eben dieselben vier Runen zusammen mit den 16 Zeichen der jüngeren Runenreihe in der später bekannten Anordnung finden.’ ‘Mit diesen Darstellungen vom Runenalphabete oder von Teilen desselben’ verdient ‘auch ein in Schonen gefundener Messingbracteat aus dem Mittelalter (12. Jahrh.?), dessen Umschrift das lateinische Alphabet von A bis R enthält, womit es aus Mangel an Raum endet . . ., verglichen zu werden’. Mir ist die Literatur über die Runen nicht so bekannt, daß ich sagen könnte, ob man Erklärungen dieser Alphabete versucht hat. Es wird unserer Erklärung, die wir
89 suchen, zur willkommensten Bestätigung dienen, wenn sie auch auf die gesamten Runenalphabete zutrifft. Und endlich wird sie zutreffen müssen

Digitized by Microsoft®

auf eine letzte Anwendung der Alphabetinschrift[1], die mir bekannt geworden ist: ich meine die auf Glocken. Es genügt, auf die für unseren Zweck mehr als ausreichende Zusammenstellung hinzuweisen, die Schubart in der Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst von Spitta und Smend, 2. Jahrgang, Nr. 1 (April 1897), S. 16 ff. gegeben hat[2]. Hier habe ich nur hervorzuheben, daß mehrmals ein Alphabet nur bis X reicht und oft die Buchstaben auf dem Kopfe stehen[3]; im übrigen muß ich den Schlußsatz der Abhandlung zur Erbauung des Lesers wörtlich anführen: 'Wir freuen uns der Vermutung, mit der wir schließen, die mittelalterliche Kirche könnte auch ihre Glocken für die Kinder gehabt und ihnen zur Inschrift gegeben haben, gleichsam als Lobgesang aus dem Munde der Unmündigen und Kinder, nichts anderes als das Alphabet: Gott weiß ja wohl draus ein Gebet zu machen.'

Eine Deutung des Brauches, die einer so verschiedenartigen Anwendung wirklich genügt, wird kaum rechtfertigender Worte bedürfen. Aber wo ist sie? Es wäre einfach, wenn es ein ausdrückliches Zeugnis eines Schriftstellers gäbe. Niemand spricht von den rätselhaften Alphabetreihen.

6. Zu den griechischen Papyri, die einst durch den Grafen Anastasy nach Leiden kamen — er hatte sie von Arabern erworben, die sie in thebanischen Gräbern gefunden —, gehört ein Blatt, das Leemans im zweiten Bande seiner Papyri graeci musei antiquarii publici Lugduni 90
Batavi, S. 260 ff. als Papyrus Y veröffentlicht hat. Das Blatt ist hoch 0,08, lang 0,90 m. Auf beiden Seiten stand früher ein demotischer Text; auf der einen Seite ist er fast ganz abgewischt und dann sind die griechischen Zeichen darüber geschrieben. Nach der Reihe der Vokale folgen 'Silben' in der Reihenfolge des Alphabets in folgender Art:

[1] Nicht hierher gehören die lat. Alphabete auf den Schulmünzen und Rechenpfennigen des Mittelalters, über die mich die Herren Riggauer und Habich im Münchner Münzkabinet freundlich belehrt haben. Über diese 'Pfennige' und ihre Anwendung geben Auskunft Arbeiten von H. Voigt (nebst Mitteilungen von Weckerling) in der Zs. für Numismatik XIX 144 ff. und Alfred Nagl in der Wiener Zs. für Numism. XIX 310 ff.

[2] Vgl. auch Ottes Glockenkunde[2] S. 135. Ich verdanke meine Angaben Edw. Schröder und Joh. Bauer in Marburg.

[3] v. Drach im Anzeiger f. deutsches Alt. XXIV (zu Zeitschr. XLIV) S. 133 gedenkt einer Glocke zu Wehrda vor den Toren Marburgs 'wo rückläufig und mit meist auf dem Kopf stehenden Zeichen das (unvollständige) Alphabet QPONML | KIHGFE vorkommt.' Über die 'Bedeutung' solcher Inschriften erklärt auch er, nichts Sicheres beibringen zu können, und erwähnt nur die Inschriften des Runenfuthark auf Amuletten, Schmuckstücken und Waffen nach Mitteilung Schröders.

Digitized by Microsoft®

α βα γα δα ζα θα κα
ε βε γε δε ζε θε κε
η βη γη δη ζη θη κη
ι βι γι δι ζι θι κι
ο βο γο δο ζο θο κο
υ βυ γυ δυ ζυ θυ κυ
ω βω γω δω ζω θω κω

So geht es in 18 Kolumnen weiter bis ψα ψε ψη usf. Dann folgen noch als 19. bis 29. Kolumne vierstellige Reihen:

βρας βρως γρυς
βρες γρας γρως
βρης γρες δρας
βρις γρης δρες
βρος γρις δρης
βρυς γρος δρις

mit allerlei Versehen und Unordnungen bis zur letzten:

χρας χρες χρης χρις χρος χρυς χρως.

Außer diesem Blatt befindet sich in demselben Leidener Museum auch eine Holztafel, die auf beiden Seiten das einfache griechische Alphabet trägt (Leemans Aeg. Monum. II Tafel 236). Daß jenes Papyrusblatt aus dem Grabe zusammengehört mit den zwei großen Zauberbüchern gleichen Fundorts, die mit ihm zusammen erworben wurden, darf wahrscheinlich genannt werden. Und nun bedenken wir, wie vor allem die Vokalreihen αεηιουω in unendlichen Variationen gerade in dem großen Zauberbuche (W bei Leemans; hinter dem 'Abraxas' von mir herausgegeben) dieser Fundstätte eine so große Rolle spielen als Zaubersprüche, als der große mystische Zaubername des höchsten Gottes selbst. Über diese Vokale in dieser Literatur, in Papyri und Inschriften ist hinreichend schon früher gehandelt worden (Abraxas 22, 42, Wünsch Seth. Verfl. 77 ff., Heim Incantamenta mag. 540 Anm., Siebourg Bonn. Jahrb. 103, 140 ff.). Nicht bloß die Vokalreihe, die mannigfachsten Buchstabenreihen, die so oft augenscheinlich die Sinnlosigkeit suchen, sind jedem bekannt, der einmal einen Blick in die gewaltige antike Literatur des Zaubers
91 geworfen hat. Alle jene Palindrome von αβλαναθαναλβα bis zu den 'Krebsworten' von 59 Buchstaben (Kopp Griech. Exzerptenlit. S. 67, Pariser Zauberpapyrus S. 31 Wessely), jene Silbenspielereien wie νεννανα cενναvα | θαθ φαθ χαθ, θαθαθαχ, θαθαβαθαθ, αθθα βαθθα – man findet dergleichen in Menge in Wesselys Zusammenstellung der Ephesia grammata (Progr. des Franz-Joseph-Gymn. Wien 1886) – sollen die

Digitized by Microsoft®

zauberische Kraft besitzen, Dämonen abzuwehren und Geister zu zwingen. Es mag hier noch hingewiesen werden auf Marcellus Empiricus X 70: *scribes in charta virgine et collo suspendes lino rudi ligatum tribus nodis ei, qui profluvio sanguinis laborat:* ψα ψε ψη ψε ψη ψα ψε. Ohne daß ich hier in eine Erörterung der mannigfachen Zauberworte und Zaubernamen eintrete, in denen hebräische und ägyptische, babylonische und griechische Laute durcheinander wirbeln, eine Sorte gibt es von ἄσημα ὀνόματα (so nennen sie die antiken Kenner selbst), die nur eine mechanisch immer wiederkehrende Buchstabenreihe oder bestimmt variierte Silbenfolge darstellen, in der die Zauberkraft beschlossen liegen soll; ein ἄσημον ὄνομα, der bekanntesten eines gibt es, das noch ganz deutlich den Ursprung aus der Alphabetreihe zur Schau trägt: *ab*ra*cad*abra ist nur der nach Analogie geläufiger Palindrome zur rollenden Zauberformel gemachte Anfang des lateinischen Alphabets (s. Büchelers Bemerkung im Thesaurus l. l. u. d. W.).

Einem Winke Th. Aufrechts verdanke ich eine wertvolle Analogie aus indischem Zauber. Es sind zweifellos magische Rituale, die in dem Catalogus codd. sanscriticorum bibl. Bodleianae p. 93 und p. 94^{b} aus einem Kompendium mystischer Weisheit von Aufrecht bekannt gemacht sind. Ich verdanke deren Verständnis und die Transcription der mir wichtigen Formeln der freundlichen Hilfe Bartholomaes. p. 93 heißt der Zauberspruch, mit dem ein Pflock, der aus einem Schakalknochen besteht, bezaubert wird, damit er geeignet werde, in einem Hause oder an einer Leichenstätte eingegraben, jemanden besessen zu machen, also: *ōm ṭam ṭām ṭam ṭām ṭim tim ṭum ṭūm ṭem ṭaim ṭōm ṭaum ṭam ṭaḥ*, dann folgt *amukaṃ gṛḥṇa* (= faß den NN), den Schluß macht: *hum hūm ṭam ṭhaḥ*. Entsprechend wird ein Pflock, der aus einem Menschenknochen besteht, zum gleichen Zwecke bösen Zaubers besprochen mit diesen Formeln: *ōm ḍam ḍām ḍim ḍīm ḍum ḍūm ḍem ḍaim ḍom daum; amukaṃ gṛḥṇa; hūm ḍam ḍaḥ*. p. 94^{b} wird bei einem Zauber, der gegen die Vetâla, die Leichendämonen, gerichtet ist, einmal als Beginn der Formel vorgeschrieben *skēm sphēm*, weiter- 92
hin aber *ām ghrām ghrīm ghrūm ghraim ghraum ghraḥ, īm ūm*. Die Verwendung der durchsichtigen Permutationsreihen zum Zauber leidet hier keinen Zweifel; es sind Formelreihen gleicher Art wie die vorhin vorgeführten.

Das Blatt von Leiden aus dem ägyptischen Grabe kann kaum etwas anderes sein als ein φυλακτήριον, ein Amulet, das dem Toten wie die andern Zauberblätter mitgegeben wurde, weil er solchen Schutzes bedurfte gegen all die bösen Dämonen, die den Weg zum Jenseits um-

Digitized by Microsoft®

lauern, oder welche Anschauungen es sonst hier oder da gewesen sein mögen, die seit alter Zeit überall die Gräber mit Zaubermitteln und Amuleten aller Art auszustatten geboten.

Sinnlose Gruppen von geradezu unaussprechbar nebeneinandergestellten Buchstabenzeichen zeigt jede Seite der griechischen Zauberbücher, sie zeigt auch in Menge jedes der mittelalterlichen und bis heute in fortwährender Variation wieder neu gedruckten Zauberbücher. Die bei weitem häufigste Formel, die noch heute bei uns im Volke angewandt wird, sind die Buchstaben

SATOR
AREPO
TENET
OPERA
ROTAS

Sie werden auf Zetteln dem Vieh gegen Behexung eingegeben, auf einen Teller geschrieben und ins Feuer geworfen, das sie löschen sollen, als Amulet umgebunden oder zum Schutz des Hauses unters Dach gelegt. Es ist Torheit einen Sinn in den Buchstaben suchen zu wollen. Sie haben niemals Sinn gehabt. Man sieht, wie man die 25 Buchstaben nach jeder Richtung lesen kann, man beobachtet, daß zugleich ein Palindrom der bekannten Art vorliegt: Sator arepo tenet opera rotas, und daß das alles mit 3 Vokalen und 5 Konsonanten hergestellt wird. Die vollständigste Zusammenstellung über diese Zeichen, die meist unbekannt ist (und auch gerade bei Heim Incant. 530 nicht angegeben ist), gab Reinhold Köhler in der Zeitschr. für Ethnologie XIII (1881) 301 ff.[1] Wir sehen, daß sie auch in einer griechischen, freilich mittelalterlichen Handschrift vorkommen. Die ‘befriedigende Deutung’, die am Schluß vermißt wird, gibt es eben überhaupt nicht. In einem so komplizierten Zeichenspiel einen Sinn zu erwarten, heißt zu viel verlangen. Ebensowenig ist ein Sinn in den Zeichen, die als Zauber-
93 spruch für ein Zettelchen vorgeschrieben werden, z. B. in ‘des Albertus Magnus bewährten und approbirten sympathetischen und natürlich egyptischen Geheimnissen für Menschen und Vieh’, III. Teil S. 29: *LbhxPObL9hbmgn*, oder in den entsprechend verordneten Buchstaben in dem ‘Artztney-Büchlein’, das Mogk in Vogts germ. Abhandl. XII S. 109 ff. (s. S. 116) veröffentlicht hat, oder in den unzähligemale wiederkehrenden *x. x. x. b. x. y. x. x. x. x. E. H. x. x. x. x* und ähnlich, oder den im Romanusbüchlein (Druck von Bartels, Berlin S. 44) gegen die Pest vor-

[1] ⟨Kl. Schriften III 564 ff. Nachgewiesen von O. Weinreich.⟩

Digitized by Microsoft®

geschriebenen

Z
D
J
A
BZHG FBFKS
B
J
Z
S
A

Man sieht mit einiger Heiterkeit, wie in einigen Zauberbüchern die unbeschreiblich tief geheimnisvolle Formel A·M·V·L·E·T·S auftaucht. Auf Glocken findet sich eingegossen (Otte Glockenkunde[2] 135): + *svfsvxrh* + *nfkxotvs* usw. Dieselbe Bewandtnis hat es offenbar mit den Inschriften der Schwerter, die in der Zs. für Ethnologie XIII S. 86 ff. vorgelegt werden, dieselbe auch mit einer Reihe antiker Inschriften, die eben den Vorschriften der Zauberbücher entsprechen. Ich begnüge mich aber damit einigermaßen an Beispielen gezeigt zu haben, wie die sinnlose Buchstabenreihe zu den verschiedensten Zeiten als Zauberspruch gegolten hat.[1]

Aber es ist die feste Alphabetreihe der Buchstaben, die den Gruppen des Leidener Papyrusstückes die Anordnung gibt, die als die 94
unabänderliche Formel zugrunde liegt. Ich habe schon früher die Vermutung ausgesprochen, daß die Alphabet-akrosticha von 'religiöser Geheimliteratur' ausgegangen seien (Abraxas 165, 2). In dem zweiten Leidener Zauberbuche heißt es (Abraxas 202, 5f.) nach einer Reihe von Vokalgruppen ὡς ὁ θεολόγος Ὀρφεὺς παρέδωκεν διὰ τῆς παραστιχίδος τῆς ἰδίας. In der Anthologie IX 524 und 525 finden sich zwei orphische Hymnen, deren Epitheta nach dem Alphabet geordnet sind. Nach einem Einleitungsverse bringt die folgende Zeile vier mit α, die nächste vier mit β anhebende usf., wie etwa in dem Pariser Zauberbuch V. 1363 f. Wessely ἀνεμαφέτας βυθοκλόνους γαληνοβάτας aus allerlei Anrufungen übrig geblieben ist. Diese Anwendung der alphabetischen ἀκροστιχίς

[1] Einen angeblich heute noch an der Elz bestehenden Brauch, Blättchen mit den 24 Buchstaben des Alphabets in ein gesottenes Ei zu zerhacken und gegen allerlei Übel einzugeben, muß ich beiseite lassen, da ein unkontrollierbarer und unbestimmbarer Zeitungsausschnitt keine ausreichende Sicherheit bietet. Ähnliches habe ich anderweit einstweilen nicht in Erfahrung bringen können. Auch hat eine Umfrage in den 'Blättern für hessische Volkskunde' 1900 n. 2, den Alphabetzauber betreffend, nur negative Auskunft, auch von Kennern deutschen Volksbrauchs, ergeben.

Digitized by Microsoft®

tritt im liturgischen Gebrauch der griechischen Kirche frühe auf; sie läßt sich verfolgen von Methodios († 311) und Gregor von Nazianz[1] bis zu den hymnischen Akklamationen, die sich in den Cärimonien des Konstantinos Porphyrogennetos finden, z. B. folgender Art[2] (1, 83 p. 383 Bonn.):

Ἀηττήτῳ θεοῦ παλάμῃ ἐστέφθητε, δεσπόται, οὐρανόθεν.
Βραβεῖον νίκης ὤφθητε, κοσμοπόθητοι εὐεργέται.
Γενναῖοι ὤφθητε τοῖς ἐναντίοις,
Δωρούμενοι τοῖς Ῥωμαίοις ζωηφόρους εὐεργεσίας

bis zu dem Schluß

Χριστὸς συνέστω ἑκάστῳ περιέπων τὰς κορυφάς σας.
Ψηφίσματι αὐτῶν κυριεύοντες,
Ὡς κύριοι καὶ δεσπόται τῶν περάτων τῆς ἐξουσίας.

Ein sehr altes und merkwürdiges Beispiel eines kirchlichen 'Alphabethymnus' finde ich eben, da der neu erschienene Band der Amherst-Papyri von Grenfell und Hunt in meine Hände kommt. Das Fragment II gibt einen Hymnus von 25 Zeilen, deren jede aus drei Teilen gleichen Metrums besteht: jeder der drei Zeilenteile beginnt mit einem der Buchstaben des Alphabets in der Reihenfolge A bis Ω. So heißt Zeile 11:

Λουσάμενος ἐν Ἰορδάνῃ: Λουσάμενος ἐνὶ τύποις:
Λουτρὸν τὸ καθάρσιον ἔχει.

Wir kennen die akrostichischen Kompositionen der gleichen Art
95 auch in der hebräischen sakralen Poesie (Psalm 111. 119. 145, Klagel. Jerem. 1–4, Sprüche 31, 10–31, und die unvollständigen Alphabetakrostichen Psalm 9. 10. 25. 34. 37 bis zu dem späten Alphabetspruchbuch des Ben Sira, s. Kautzsch Apokryphen u. Pseudepigraphen I 240f.). Und dieser Brauch fester Aufreihung der Hymnenverse lebt in vielen Beispielen weiter, etwa von den *versus confessionis de luctu poenitentiae* des Hilarius von Poitiers (Ausg. der Mauriner II p. 530; Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied I p. 12) bis zu dem 'gülden ABC, darin gar künstlich begriffen, was einem Menschen zu einem Erbarn gottseligen Wandel und Leben zuwissen nötig sei', dem noch heute bekannten Kirchenlied *Allein auf Gott setz dein Vertrauen*, dessen 24 Strophen je mit einem Buchstaben des Alphabets beginnen (zuerst im Greifswalder Gesangbuch von 1597, s. Wackernagel, Deutsches Kirchenlied V 327f.). Aber so berechtigt auch die Vermutung erscheinen

[1] S. W. Christ, Anthologia graeca carminum Christianorum p. XVII.

[2] S. Wäschke in der Festschrift des Herzogl. Francisceums in Zerbst zur Begrüßung der XXXVII. Philologenvers. in Dessau S. 14.

Digitized by Microsoft®

mag, daß der letzte Ursprung der sakralen Alphabetakrostichen dort zu suchen ist, wo das Alphabet die feste magische Bindung des heiligen Textes gewährleistet, so daß, wie es bei jedem Zauberspruch erste Bedingung seiner Kraft und Wirkung ist, kein Teil der 'gebundenen' Rede verloren werden kann, — wir finden in späteren Ausläufern alten Brauchs nicht die Aufschlüsse, die wir suchen, und verlieren das wesentliche Material, das wir zuerst vorgelegt, aus den Augen.

7. Vielmehr ist es Zeit die Deutung, die der Leidener Papyrus unmittelbar nahe legte, an den übrigen Gattungen von Alphabetreihen zu prüfen. Ich will nicht sie alle nochmals durchsprechen; der Leser übersieht leicht, ob die einzelnen als zauberkräftige mystische Zeichenreihe aufgefaßt werden können, als Abwehr der Dämonen und üblen Zaubers oder als wirkungsvoller magischer Geheimspruch. Kann man es überhaupt anders verstehen, daß diese Reihen auf den Vasen in den Gräbern immer wieder stehen, entsprechend so vielen apotropäischen Dingen, die in den Gräbern und an ihrem Schmuck angebracht zu werden pflegten? Gibt es eine andere Erklärung, die zugleich diesen Schmuck der antiken Graburnen und des christlichen Reliquienkastens, des heiligen Taufgefäßes — die Taufhandlung galt ja vor allem der Austreibung der bösen Dämonen — und der Grabplatte im Columbarium mit dem Zusatz D·M aufhellt? Können wir die etruskischen Silben des Buccherogefäßes aus Formello, jene immer wiederholten *uaz* oder *zarua*, die doch keinen sinnvollen etruskischen Text geben können, 96
anders begreifen als durch die Analogie der oben angeführten Zaubersilben der Papyri, und sind die sogenannten Syllabare, da wo sie stehen, anders als durch die angegebenen Analogien zu erklären? Auf antiken Schilden sind wir gewohnt apotropäische Zeichen und Bilder zu finden; so nur verstehen wir jenen Schild der Athena. Wir begreifen die apotropäische Bedeutung der Buchstabenreihe an den Wänden der Häuser der Lebenden so gut wie an den Wänden der Totenbehausung. Wir können zweifelhaft sein, ob die Zeichen der Ziegel in diesem gleichen Sinne gemeint sind oder ob sie besonders zu irgendeinem magischen Zwecke mit diesem einfachsten Zauberspruche bedeckt wurden. Denn anders ist die attische Bleiplatte nicht zu erklären, die keinem andern Zwecke gedient haben kann als die vielen andern uns bekannten Bleitafeln oder die Inschriftsteine, die, nachdem sie zertrümmert und weggeworfen, nun erst zum Zauberzwecke mit den Alphabetzeichen ausgestattet wurden. Apotropäische Zeichen an einer Lampe erklären sich von selbst. Es bietet keine Schwierigkeit

Digitized by Microsoft®

mehr, daß die Scherbe von Korinth eben als Scherbe mit den Buchstaben bemalt wird und unter lauter Votivscherben des Heiligtums sich findet, daß im Bezirk des Juppiter Dolichenus infolge eines Traumgesichts eine Marmortafel mit den heilig-wirkungsvollen Zeichen geweiht wird. Ich brauche kaum noch zu sagen, daß die Runen auf den Brakteaten, die, zum Umhängen eingerichtet, doch wohl als Amulete gedient haben, auf der Spange aus dem Grabe und auf dem Messer wie auf den Steinen — die wir ja z. T. direkt als Amulete bezeichnet fanden —, daß sie alle nichts anderes als Zauberrunen sind.[1] Und die Glocken-
97 alphabete? Die anderen Inschriften lassen keinen Zweifel, daß es auch hier sich um den Zauber gegen Blitz und Donner, gegen Dämonen und böse Geister der Natur handelt. Es ist bekannter Glaube, daß die Glocke sie bannt und vertreibt (Wuttke-E. H. Meyer, Deutscher Volksaberglaube S. 142). Inschriften wie *Adonay, Tetragrammaton, Agios OTheos, ischyros, athanatos* (Otte, Glockenkunde 124f.) sind genau die Zauberformeln, die in den heute noch umlaufenden magischen Büchern des Mittelalters unzähligemal vorkommen, z. B. in Fausts dreifachem Höllenzwang bei Scheible Kloster V 1128. 1135. 1099 usf.

Nun aber ist das eine sehr wichtige Bestätigung dieser Erklärung, daß die bisher unerklärbaren Seltsamkeiten, die bei einzelnen Alphabeten festzustellen waren, allesamt mit einem Male erklärt sind. Vor der richtigen Erkenntnis standen wir schon bei jener römischen Vase, auf der der Bindezauber *Artum ligo Dercomogni* mit dem Alphabet stand — auf einer Graburne! Das bedarf jetzt keines Wortes der Erklärung mehr. Auch das kann uns nicht mehr wundern, daß das Alphabet andere, ältere Schriftzeichen aufwies als die übrige Inschrift.

[1] Dem gegenüber ist es erst eine sekundäre Verwendung der Runen, wenn aus der Art, wie bestimmte Zeichen zusammenkommen, geweissagt wird. Das ist ja aus dem deutschen Altertum bekannt. Genau so wird heute noch im Volke mit dem angeschriebenen Alphabet durch Greifen nach den Buchstaben mit verbundenen Augen der Name des künftigen Geliebten und dergleichen gewahrsagt, s. Wuttke-E. H. Meyer, Deutscher Volksaberglaube S. 233. Und genau so hat man aus Buchstabenzeichen unter großem magischen Apparat im alten Byzanz den Namen des künftigen Kaisers gewonnen; Ammian. Marcell. XXIX 29 beschreibt die ganze Aktion sehr ausführlich ⟨vgl. S. 229 Anm. 3⟩. Wiederum eine andre Art der Verwendung des Alphabets zum Wahrsagen ist es, wenn auf Grund einer zusammengestellten Liste der Bedeutung der einzelnen Buchstaben, wie solche Texte mehrfach publiziert sind, ZfdA. XVII 84, XVIII 81, 297, XXI 189 (worauf mich F. Kluge durch Gundermann freundlich aufmerksam macht; eine Deutungsliste derselben Art steht auch im Romanusbüchlein, dem heute noch viel gebrauchten Zauberbuche, Druck von Bartels, Berlin, S. 45), dadurch geweissagt wird, daß etwa ein Buch aufgeschlagen und so ein bestimmter Buchstabe nach mannigfachen Angaben getroffen wird.

Digitized by Microsoft®

Man erinnert sich, daß auch das alte epichorische Alphabet auf der 'boiotischen' Vase, die Kalinka publiziert hat, Buchstabenformen einer jüngern Zeit zeigte, ja daß an das eine unmodifizierte alte Alphabet die neuen Zeichen ΞΩ traten und ein Dokument des unmöglichsten Ausgleichs vor uns lag. Wenn wir aber wissen, daß der Zauber zu allen Zeiten alte Formen in Zeichen und Wort eifrig und ängstlich konserviert, daß der Zauberer an sie gebunden bleibt, auch wenn der Schreiber längst jüngere Formen zu handhaben gewohnt ist, so hat dieses Kompromißalphabet nichts Seltsames mehr: so mußte es werden, wenn der Zauberer einer jüngeren Zeit die alten Zeichen schrieb; nur freilich wird die Zeit dieses Zauberers zu bestimmen sehr viel schwieriger, sie genau zu bestimmen unmöglich sein. Er konnte auch — das Verfahren wäre jetzt sehr begreiflich — die zwei neuen Zeichen anhängen; aber ich will nicht verschweigen, daß ich sehr geneigt bin, sie für Zauberzeichen zu halten von der Art, wie sie so oft in den Zauber- 98
papyri (großer Pariser Papyrus S. 31, S. 67, Pap. XLVI des British Museum S. 112) und in andern magischen Rezepten (Heim Incantamenta 480, 481, 542, 564) vorgeschrieben werden. Sieht doch namentlich das zweite dieser Zeichen einem Ω verzweifelt wenig, einigen der angegebenen Figuren durchaus ähnlich.[1]

Eine zweite Schwierigkeit löst sich in der gleichen Weise. Es hat immer Verlegenheit bereitet, daß die lateinischen pompeianischen Wandalphabete alle mit X schließen, obwohl es doch sicher ist, daß die meisten von ihnen geschrieben wurden, als längst Y und Z im Gebrauche waren. Eine seltsame Methode in der Hartköpfigkeit der pompeianischen Schuljungen, über ein Jahrhundert kein Y und Z zu acceptieren! Und die Reihe bis Y findet sich ja noch auf einer christlichen Inschrift des VI. oder VII. Jahrhunderts. Da gibt es keine Ausrede mehr von langsamer Aufnahme. Es ist das im Zauber festgebliebene Alphabet, das als eine nur so wirksame magische Formel zähe festgehalten wird.

Noch ein dritter Punkt verdient kurze Erwähnung. Oben ist die Veroneser Marmortafel gar nicht etwa früher Zeit wiedergegeben, die ihre Alphabetreihen rechts beginnt und dann βουστροφηδόν in vier

[1] Ein Amulet mit einem magischen griechischen Texte, das Pellicioni in den Atti e memorie delle RR. deputazioni di storia patria per le provincie dell' Emilia N. S. V parte II p. 177ff. besprochen hat, zeigt vor dem deutlichen ἐξορκισμός eine ganze Reihe ähnlicher Zauberzeichen, und R. Wünsch macht mich auf eine Bleitafel aus Carpentras im Museum von Avignon aufmerksam, die buchstabenähnliche Zeichen verwandter Art zeigt. Jullian hat sie sorgfältig behandelt in der Revue des études anciennes II 136ff.

Digitized by Microsoft®

Reihen weiterläuft. Wie wollte man das erklären? Wer die Auseinandersetzung von Wünsch in der Praefatio der Defixiones atticae p. IV liest über das ἐπαρίστερα γράφειν im Zauber und etwa n. 67 seiner Bleitafeln ansieht (im ersten Berliner Papyrus v. 250 steht die Vorschrift τρίβων δὲ αὐτὰ ἐκ τῶν δεξιῶν εἰς τὰ εὐώνυμα), der kann nicht wohl mehr zweifeln, daß jene Alphabetinschrift dem Zauber dienen sollte, der den Unterirdischen galt. Mehrmals war zu bemerken, daß die Buchstaben auf dem Kopfe standen, ohne daß das von irgend jemandem hätte erklärt werden können. Analogien bieten die Zaubertafeln, wie n. 96 bei Wünsch Def. tab. att. S. 24 (vgl. dort die Vorbemerkung zu n. 96. 97). Am besten erkläre ich das Umdrehen der
99 Zeichen, wenn ich hierhersetze eine Zaubervorschrift der sog. 'Medicina Plinii' (s. Heim Incant. S. 555f.) c. I 7: *Infirmis, sanguis cui currerit multum et non poterit restringere, scribe de sanguine eius in fronte ipsius de grano turis nomen ipsius inversis litteris, apices deorsum, et mox stat.* Über die oben besprochene *forma lapidea* aus Trapani kann ich natürlich, ohne sie zu sehen, nicht urteilen: daß die umgekehrte Form der Buchstaben nicht allein genügt, den Stein als 'Matrize' zu betrachten, ist jetzt klar.

Auch das, meine ich, wird nun ungezwungen verständlich, daß mehrfach auf den etruskischen Vasen neben etruskischen Inschriften die griechische Zeichenreihe erscheint, daß sich vielfach in lateinischem Gebiete von Leuten, die zweifellos lateinisch sprachen und schrieben, in diesem Falle das griechische Alphabet angewandt findet, daß sich an den Wänden Pompeis das griechische Alphabet sehr viel häufiger findet als es wahrscheinlicherweise von Griechen angeschrieben wurde, und daß endlich — es ist der bezeichnendste Fall — das oskische Alphabet geschrieben wurde von einem, der zweifellos lateinisch zu schreiben gewohnt war und die geläufigen lateinischen Züge unbewußt einmischte (s. o. S. 85 ⟨209⟩). Das alles erklärt sich nur daraus, daß immer die fremden Zeichen in der Geheimkunst des Zaubers bevorzugt wurden. So besitzen wir eine Bleitafel aus Hadrumetum, die einen lateinischen Zaubertext in griechischen Zeichen gibt (Maspéro Collections du musée Alaoui, I 1890, S. 57ff.), eine Bleitafel aus Karthago, auf der innerhalb des lateinischen Textes gerade die Namen der Dämonen mit griechischen Buchstaben geschrieben sind (Wünsch, Rh. Mus. LV 260), und anderwärts die ausdrückliche Vorschrift, die Zauberbuchstaben griechisch zu schreiben (Plin. h. n. XXVIII 29 *duabus litteris graecis* PA *chartam inscriptam* habe man als Amulet benutzt).

Digitized by Microsoft®

8. Ich wüßte nicht, daß irgendeine der vorgelegten Inschriften etwas darböte, das nicht aus der gegebenen Erklärung verständlich würde. Ein Fall, der an sich keiner weiteren Worte bedürfte, führt uns noch zu einigen vielleicht bedeutsamen Zeugnissen. Sowohl Inschriften Pompeis als christliche Graffiti vom cimitero di S. Alessandro bei Rom zeigten die Anordnung der Alphabetbuchstaben, daß auf den ersten der letzte, auf den zweiten der vorletzte usw. folgte.[1] Diese Anordnung erinnerte an die bei den Hebräern, auch im Alten Testamente, vor- 100
kommende Geheimschrift des sog. Athbasch, in der für einen Buchstaben der einen Reihe des Alphabets א—כ jedesmal der korrespondierende der zweiten Reihe ל—ת eintrat. Über die Ausdehnung oder Bedeutung dieser Geheimschrift weiß ich nichts zu sagen, was hierher gehörte. Dagegen ist von nicht geringem Interesse, was bei Irenaeus (adv. haereses I 14, 3 t. I p. 134 Harvey) über den Simon Magus, dessen Leben und Lehren ja so ganz in magischen Künsten aufging, berichtet wird. Die mystische Gestalt der Göttin Ἀλήθεια wird beschrieben: κατήγαγον γὰρ αὐτὴν ἐκ τῶν ὕπερθεν δωμάτων, ἵν' ἐσίδῃς αὐτὴν γυμνὴν καὶ καταμάθῃς τὸ κάλλος αὐτῆς, ἀλλὰ καὶ ἀκούσῃς αὐτῆς λαλούσης καὶ θαυμάσῃς τὸ φρόνημα αὐτῆς. ὅρα οὖν κεφαλὴν ἄνω τὸ Α καὶ τὸ Ω, τράχηλον δὲ Β καὶ Ψ, ὦμους ἅμα χερσὶ Γ καὶ Χ, στήθη Δ καὶ Φ, διάφραγμα Ε καὶ Υ, νῶτον Ζ καὶ Τ, κοιλίαν Η καὶ C, μηροὺς Θ καὶ Ρ, γόνατα Ι καὶ Π, κνήμας Κ καὶ Ο, σφυρὰ Λ καὶ Ξ, πόδας Μ καὶ Ν. τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τῆς κατὰ τὸν μάγον Ἀληθείας. τοῦτο τὸ σχῆμα τοῦ στοιχείου, οὗτος ὁ χαρακτὴρ τοῦ γράμματος. καὶ καλεῖ τὸ στοιχεῖον τοῦτο Ἄνθρωπον, εἶναί τε πηγὴν φησιν αὐτὸ παντὸς λόγου κτλ.

Daneben stelle ich, was bei Ps. Tertullian adv. omnes haereses 15 (de praescr. haeret. c. 50) zu lesen steht: *non defuerunt post hos Marcus quidam et Calarbasus novam haeresin ex Graecorum alphabeto componentes. Negant enim veritatem sine istis posse litteris inveniri, immo totam plenitudinem et perfectionem veritatis in istis litteris esse dispositam. Propter hanc enim causam Christum dixisse 'Ego sum* Α *et* Ω' . . . . *Percurrunt isti* ΩΥΧΦΨΤ *totum usque ad* ΒΑ *et computant ogdoadas et decadas.* Ich bin weit entfernt in diesem mystischen Wahnwitz die Erklärung seltsamen Alphabetzaubers zu suchen, so wenig als etwa in allerlei neupythagoreischen Lehren vom Alphabet am Himmel, von der Sphärenharmonie als dem Zusammenklang der 7 Vokale und 17 Konsonanten (Diels Elementum 44, vgl.

[1] Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß in anderen Fällen dergleichen Umstellungen auch zur Übung der Kinder dienen konnten, wie wir bei Hieronymus in Ierem. XXV 26, epist. XVII lesen.

Digitized by Microsoft®

Lobeck Aglaoph. 1340 f.). Aber dergleichen kann illustrieren, in welchen Kreisen von Menschen und Gedanken jene zunächst so auffälligen Buchstabenreihen zu allerlei grotesker Weltmagie ausgedeutet wurden. Wir sehen in solchem Falle deutlich, daß sie nicht bloß eigne Hirngespinste
101 vorbringen, sondern an ältern Zauberglauben anknüpfen. Und wir erkennen doch die Auswüchse, wenn auch noch so verschrobene und groteske, einer seltsam materiellen und körperlichen, ja man möchte sagen personifizierenden Auffassung der Buchstabenzeichen. Der Doppelsinn von στοιχεῖα im Griechischen und *elementa* im Lateinischen lud ja schon viel früher zu allerlei gröbern und feineren Parallelen zwischen Buchstaben und Weltteilen ein (Diels Elementum 19). Eine äußerste Spitze solcher Spekulationen ist ein koptisches Buch über die ‘Mysterien der griechischen Buchstaben’ der Bodleiana in Oxford, das A. Hebbelynck im Muséon (Etudes philologiques, historiques et réligieuses n. s. I, 1 p. 16 ff.) begonnen hat zu veröffentlichen. Ich kann über dies sehr späte Buch nicht urteilen, aber die große Offenbarung besteht nun eben darin, daß die Buchstaben die Teile und Elemente der Welt in ihrer Form zeigen: *l'une de ces lettres renferme l'image du ciel et de la terre; une autre est écrite pour figurer la terre et le ciel, une autre pour figurer la terre et l'eau* etc. (p. 22). *Chacune de ces lettres est appelée un élement* (στοιχεῖον), *comme nous venons maintenant de le dire. Les lettres sont au nombre de vingt-deux non compris le* ξι *et le* ψι, *que les philosophes y ont ajoutés dans la suite. Or ces vingt-deux lettres répondent au nombre des vingt-deux œuvres que Dieu a produites dans la création, à savoir: La première le premier ciel; la terre inférieure au noun (abîme); la troisième l'eau supérieure à la terre et l'eau inférieure* (p. 28 f.). So geht es in mannigfachen Variationen weiter. Wir wissen, daß dies Buch mit seinen verwirrten Sätzen nicht allein stand. Dem alten Pachomius wird ähnlich mystisches Zauberspiel zugeschrieben. Hieronymus erzählt in der *praefatio ad regulas s. Pachomii* (Migne *PL* XXIII 65): *Aiunt Thebaei quod Pachomio, Cornelio et Syro, qui usque hodie centum et decem annos vivere dicitur, angelus linguae mysticae scientiam dederit et loqueretur per alphabetum specialem signis quibusdam et symbolis absconditos sensus involvens.* Und wir haben ja die von Hieronymus übersetzten *epistulae et verba mystica* des Pachomius, in denen ein solch mystischer Gebrauch des Alphabetes vorliegt. Zudem soll Pachomius seine Mönche in 24 Gruppen nach den 24 Buchstaben des Alphabets eingeteilt haben, indem er die in ihrem Charakter und Leben der mystischen Bedeutung eines Buchstabens entsprechenden Mönche zusammenordnete (weiteres

Digitized by Microsoft®

bei Grützmacher, Pachomius 124). Nehmen wir etwa hinzu, was wir bei Gennadius *script. eccles.* 7 von Pachomius gesagt finden *alphabetum mysticis tectum sacramentis velut humanae consuetudinis excedens* 102
intellegentiam clausit, so erkennen wir ähnliche Alphabetmystik wie die, welche das spätere koptische Buch offenbart. Dies Buch aber trägt — wenn auch mit Unrecht, doch, wie mir scheint, deutlich genug (s. Muséon a. a. O. 8 f.) — als Verfassernamen den eines andern großen Klostergründers, des h. Sabas. Man mag aus solchen Sätzen und Büchern wohl sehen, wie das Alphabet selbst als die große Formel des Zaubers über alles, als der weltumfassende 'Name' gleich jenem Abraxas (= 365) und so vielen andern großen Namen seitdem in den magischen Büchern aller Zeiten angesehen und verwandt werden konnte. Aber die Vorstellung, die in so viel früherer Zeit in Griechenland und Italien das Alphabet zu zauberischer Wirkung auf Grabgefäße und Grabsteine, an die Häuser und auf die Schilde schreiben hieß, ist damit nicht aufgedeckt. Sie muß tiefer liegen und volkstümlich, einfach sein.

Volkstümlich jedenfalls ist der Gebrauch eines hierher gehörenden Wortes in byzantinischer Zeit in der Bedeutung 'verzaubern, beschwören', des Wortes στοιχειοῦν. Diels hat einige Stellen besprochen, Elementum 56. Ist diese Bedeutung wirklich abzuleiten von dem στοιχεῖον 'Dämon, Gespenst, Geist', auf welche Bedeutung ich bereits im Abraxas 61 f. zur Erklärung der στοιχεῖα paulinischer Briefe nachdrücklich hingewiesen hatte? στοιχειοῦν heißt 'aus Elementen bilden' oder aber '*elementa* vortragen', eigentlich etwa 'ABC-Unterweisung geben' (Diels a. a. O. 40, 2 Usener Theodosius 152 zu 47, 8). Nun kann man ja, wenn von Apollonius von Tyana bei Codinus erzählt wird ἐπὶ πάσης τῆς πόλεως τὰ ἀγάλματα ἐστοιχειώσατο oder von ehernen Mücken und Fliegen in Byzanz, die durch ihn ἐστοιχειωμένα waren, eine solche Ableitung des Wortes verstehen. Ist das auch möglich, wenn es bei Cedrenus von demselben heißt οὗτος ἐν Βυζαντίῳ ἐλθὼν παρακληθεὶς ὑπὸ τῶν ἐντοπίων ἐστοιχείωσεν ὄφεις μὲν καὶ σκορπίους μὴ πλήσσειν, κώνωπας δὲ μὴ παρεῖναι und dann Λύκον δὲ τὸν ποταμὸν ἐστοιχείωσεν, ὥστε μὴ πλημμυρήσαντα τὸ Βυζάντιον καταλυμαίνεσθαι? Es galt ja doch gerade die bösen Dämonen zu vertreiben, die στοιχεῖα des Flusses, der bösen Tiere. Soll es so verstanden werden, daß es Apollonius der στοιχειωματικός durch die στοιχεῖα tat, die ihm gehorchten? Läge es nicht vielleicht näher, daß στοιχειοῦν 'bezaubern, beschwören' hieße, weil von 103
Alters her die στοιχεῖα als die Buchstaben Zaubermittel und Zauberzeichen waren? Dann wären freilich στοιχεῖον und στοιχειοῦν auf verschiedenen

Digitized by Microsoft®

Wegen zu jenen byzantinischen und neugriechischen Bedeutungen gelangt; so wage ich über eine Vermutung nicht hinauszugehen. Ohnehin werden wir in dieser Spätzeit nimmermehr Aufschluß finden; wir müssen uns so gut es geht in die ältesten Zeiten zurückversetzen.

9. Im Anfang aller Literatur war das Zauberzeichen und das Zauberlied. Die Verwendung der Buchstaben als Zauberzeichen führt uns an die Schwelle jener Zeiten, da es eine geheime große Kunst war, die Schriftzeichen zu handhaben, und zu der volkstümlichen Anschauung, die jedes Schriftzeichen als ein materiell wirksames ansieht und den geschnittenen, geritzten Stab, den Buchstaben als einen Zauberspruch behandelt. Wir sehen hier bisher im Gebiete der germanischen Völker tiefer als in dem der antiken. Wir wissen es da besser, wie einst der Zauber geknüpft war an das geheime wunderkräftige Zeichen, und dies magische Zeichen war die *runa*, 'die bald Glück bald Unglück brachte, die gegen alle Widerwärtigkeiten des Lebens schirmte und feite' (Mogk German. Mythologie 175). Wenn, wie ich nicht zweifle, Edward Schröder mit seiner Deutung des ahd. und anord. *spell* (got. *spill*) recht hat (ZfdA. XXXVII 241 ff., namentlich 257 ff.), der als ursprüngliche Bedeutung 'Zauberformel' darlegt und das Wort mit got. *spilda* (= πινακίδιον, πλάξ) zusammenstellt — das nichts anderes ist als altengl. *speld* Span, Splitter, mhd. *spelte*, abgespaltenes Stück Holz, dh. ursprünglich das Runentäfelchen, der Buchstab (Schröder 264) —, dann besitzen wir in diesem Worte einen urkundlichen Beleg dafür, daß der Buchstab ein ältester Zauberspruch ist.

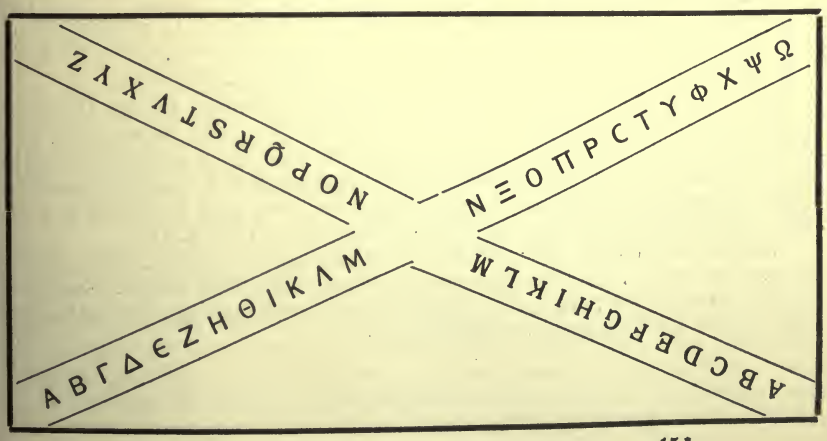
Es ist natürlich, daß feststehende Reihen von Buchstaben die nächsten Zaubersprüche darstellten, deren Wesen vor allem verlangt, daß sie unabänderlich gleich bleiben. Und so garantierten ja dann auch, als das Zauberlied die geheimnisvolle Sinnlosigkeit der Zauberzeichen sprengte, die „Stäbe" das immer gleiche Gefüge der ältesten *carmina*.

Wir können über diese uns so fernen Vorgänge, die sich in den ersten Kulturanfängen der Völker vollziehen, andere deutlicher redende Zeugnisse nicht haben als die, welche wir besitzen. Die Reste jener Anschauungen, die wir nur andeutend aufklären können, liegen vor uns
104 in den im Volksbrauch lange festgehaltenen alten Zauberzeichenreihen in der gefestigten Ordnung des Alphabets. Und eins will ich mir bei aller Zurückhaltung anzudeuten nicht versagen. Über die Anordnung der verschiedenen in Betracht kommenden Alphabete zu reden ist nicht meine Sache und noch weniger über die Übernahme der Reihen von

Digitized by Microsoft®

einem Volk zum andern oder gar ihren letzten Ursprung und ihre Heimat. Aber welcher Art war denn das Bedürfnis, das zuerst eine feste sich immer gleichbleibende Reihe der Buchstaben verlangte? Ich meine nicht die Gesichtspunkte, die Prinzipien, nach denen eine Anordnung so oder so zustande gebracht wurde, sondern den ersten Wunsch eine solche Reihe zu haben und ihren ursprünglichen Gebrauch. Konnte es auch in den alten Zeiten, in die uns die zu Anfang der Erörterung vorgelegten Dokumente zurückgeführt haben, das Bedürfnis der Lehre und des Unterrichts, der Grammatik sein?

10. Wir blicken in dunkle Zeit und sehen nichts mehr. Ich mag nicht mit einem unbestimmten Fingerzeig ins Dunkel schließen. Darf ich den Leser am Schlusse zurückführen in unsere Gegenwart, um ihm zu zeigen, wie der Brauch, den wir betrachtet, durch die Jahrtausende gedauert hat bis heute? Ich fordere ihn auf, die nächste Einweihung einer römisch-katholischen Kirche mit anzusehen. Er wird sehen, wie bald nach Beginn der heiligen Handlung, wenn der Bischof in der Mitte der Kirche angelangt ist, während der liturgischen Gesänge auf kreuzweisen Aschenstreifen, die vorher genau nach Vorschrift in Kreuzesform auf den Boden gestreut sind, – ich rede weiter mit dem Pontificale Romanum selbst (*a Benedicto XIV et Leone XIII pont. max. recognitum et castigatum, Ratisbonae* 1891 p. 130) – *pontifex acceptis mitra et baculo pastorali incipiens ab angulo Ecclesiae ad sinistram intrantis, prout supra lineae factae sunt, cum extremitate baculi pastoralis scribit super cineres alphabetum graecum, ita distinctis litteris ut totum spatium occupent, his videlicet* (die Figur gibt genau die in dem *Pont. Rom.* beigegebene Anweisung wieder). *Deinde simili*



Digitized by Microsoft®

modo incipiens ab angulo ecclesiae ad dexteram intrantis, scribit alphabetum latinum super cineres distinctis litteris, his videlicet (s. die Figur ⟨auf S. 227⟩). Und dann folgen die Exorzismen: *Exorcizo te, creatura salis, in nomine Domini nostri Iesu Christi — ut sanctificeris ad consecrationem huius ecclesiae et altaris ad expellendas omnes daemonum tentationes . . . Exorcizo te, creatura aquae, in nomine Dei Patris et Filii et Spiritus sancti, ut repellas diabolum a termino iustorum, ne sit in umbraculis huius ecclesiae et altaris.* Wie die Alphabete offiziell von der Kirche ausgedeutet werden, weiß ich nicht. Ich denke, wir wissen genug.[1]

[1] ⟨Folgenden Nachtrag gab ich im Arch. f. Rel. Wiss. XII 1909 S. 415f. (s. auch A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie[2] S. 39 und 221):

'Zu Albrecht Dieterichs Aufsatz ABC-Denkmäler (Rhein. Mus. LVI 1901 S. 77ff.), in dem über die Verwendung der Buchstabenreihe zu Zwecken des Zaubers gehandelt wird, fand sich in seinem Nachlaß eine Reihe von Nachträgen, die ihm von anderer Seite zugegangen waren und die er für die 'Mitteilungen und Hinweise' des Archivs bestimmt hatte. Es sind folgende:

Otto Hirschfeld verweist auf CIL III Suppl. p. 2281 zu Nr. 11186 *ex visu.*

Franz Winter erinnert an eine aus einem Myrinagrabe stammende Terrakotte, eine schwebende Nike, *sur le revers lettres en relief* ЄΔΓΒΑ, BCH VII 219 N. 124; Pottier et Reinach, La Nécropole de Myrina S. 180.

E. Kalinka teilt folgende Stellen mit: Hermes IX 251; Brit. Mus. Inscr. 123; Arch. epigr. Mitt. 1893 S. 81f. 15.

E. Fabricius schreibt von einer neuen lateinischen Buchstabenreihe (gefunden auf einem Hypokaustenpfeiler des Kastells Weißenburg); veröffentlicht in der Publikation des obergerman. raet. Limes Nr. 72 S. 55, abgebildet ebenda Tafel V Fig. 13.

W. Weyh (München) sendet die Notiz: 'Ein neues ABC-Denkmal, das in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert ist, wurde von Meunier bei seinen Ausgrabungen in der Nähe von Autrécourt, zwischen Chalons und Verdun, gefunden. Die betreffende Vase gehört nach Meunier etwa in das Jahr 360 n. Chr. und enthält das lateinische Alphabet in folgender Gestalt: A B C D E F G H I K L M N O P Q R S T V X Y Z, davon E und F in altertümlichen Formen. Vgl. Meunier, L'établissement céramique de Lavoye (Meuse): Bull. archéol. du Comité des trav. histor. et scient. 1905, p. 137–48.'

Von mir war A. Dieterich aufmerksam gemacht worden auf das Gemälde im Kaiser Friedrich-Museum zu Berlin unter Nr. 563c, ein Heiligenbild des Altdeutschen Bernhard Strigel. Da trägt der H. Vitus einen bronzenen Kessel mit drei Füßen, auf dem Bauch des Kessels befindet sich ein rundumlaufendes Band, auf dem Teil des Bandes, den der Beschauer sieht, steht A·B·C·D·E·F·G. Jetzt kann ich noch hinweisen auf Notizie degli Scavi 1908 S. 114.

Welche von diesen Alphabetreihen Zauberzwecken dienen, und welche profaner Art sind, muß eine neue eingehende Untersuchung zeigen. G. Karo hat dem Archiv (s. VII 1904 S. 526 ⟨unten 230⟩) eine Abhandlung über die älteren griechischen ABC-Denkmäler versprochen'.⟩

Digitized by Microsoft®

XIV

EIN NEUES ABC-DENKMAL[1]

Ein neues ABC-Denkmal hat Chr. Hülsen in den Mitteilungen des 524
K. D. Archäologischen Instituts, Rom 1903, Bd. XVIII S. 73ff. veröffentlicht und in diesem Falle wie in einem anderen, s. Beiträge zur alten Geschichte II 235, und einem dritten, wo zum griechischen Alphabet κελεύσαντος τοῦ θεοῦ gesetzt ist, die Buchstabenreihe als „sakralen Charakters", als „geheimnisvolle Zauberformel" eingeführt. Die genannten Denkmäler sind mir eine sehr erwünschte Bestätigung meiner Ausführungen Rhein. Mus. LVI 1901, 77⟨oben 202⟩ff., in denen ich zum ersten Male eine solche Bedeutung erhaltener Alphabetreihen ausgesprochen und durch zahlreiche Analogien mystischen Buchstabenzaubers verschiedener Völker, so tief ich irgend dringen konnte, zu begründen mich bemüht habe.[2] Ich habe inzwischen durch viele hilfreiche Leser 525
meines Aufsatzes sehr viel neues Material hinzubekommen[3] und muß bei Gelegenheit den Gegenstand noch einmal behandeln. Hier stehe einstweilen ein wertvoller Beleg aus neuerem Volksglauben (ein solcher fehlte mir damals gänzlich), den ich C. Dilthey verdanke: In Sizilien

[1] ⟨Arch. für Rel. Wiss. VII 1904 S. 524ff.⟩

[2] Hülsen vermeidet es, jemals deutlich zu sagen, woher die Erklärung der „sakralen" Bedeutung des Alphabets stammt; er gruppiert seine Darlegungen so, daß jedermann den Eindruck haben muß, ich habe zu den tüchtigen Arbeiten meiner vortrefflichen Vorgänger ein paar Kleinigkeiten und besonders einige haltlose Willkürlichkeiten hinzugefügt. Dem Verfasser der Auszüge aus Zeitschriften in der Berliner Philologischen Wochenschrift 1904 Nr. 20 Sp. 633 kann ich's wahrlich nicht verdenken, wenn er über Hülsens Aufsatz referiert 'Dieterichs Behauptung, das Alphabet habe . . ., ist abzulehnen: der „Alphabetzauber" hat in lateinischer Schrift nicht bestanden, wahrscheinlich auch ebensowenig auf griechischem Boden'. Und dabei publiziert eben dieser Hülsensche Aufsatz eine lateinische Inschrift, die von ihm selbst gemäß meiner „Behauptung" als Alphabetzauber erklärt wird.

[3] ⟨Vgl. S. 228 Anm.⟩ Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß die Ammianusstelle, die Alfred Klotz zu meiner Abhandlung nachtragen zu können meinte, Rhein. Mus. LVI 639, bereits in meinem Aufsatz S. 96 ⟨220⟩ Anm. genannt ist. Sie kann meinem „Alphabet- zauber" nicht zur Bestätigung dienen, weil es etwas ganz anderes ist, wenn bei einer magischen Aktion mit Buchstaben agiert wird, aus denen Worte gewonnen werden, die der Weissagung dienen.

Digitized by Microsoft®

legt man dem neonato in die fasciatura das Abbizzé (so!), ein Büchlein von 8 Seiten, bedruckt mit Heiligenbildern u. a., und insbesondere auf der zweiten Seite, neben einem Kreuz, *un po d'alfabeto*, woher der Name des Ganzen, Pitré *Canti pop. sicil.* II 362, 3, *Usi e costumi* II 149ff. (Verwirrte oder verstellte Alphabete oder Alphabetteile aus Zauberformeln, Jahn *Hexenwesen und Zauberei in Pommern* 148). Ich möchte hier an die Leser des Archivs die Bitte richten, mir über ihnen etwa bekannte Zeugnisse freundlich Mitteilung zu machen.

Zugleich wünsche ich aber auch jetzt schon Verwahrung einzulegen gegen Hülsens oben zitierte weitere Darlegungen, die er mit dem Ausspruch krönt, „daß jener supponierte uralte Glaube an die Zauberkraft des Alphabets wenigstens auf römischem Boden überhaupt nicht existiert hat" – zum gleichen Resultat würde, fügt er hinzu, eine Prüfung der von mir beigebrachten italischen und griechischen Alphabete führen, auf die er nicht in gleicher Ausführlichkeit eingehen könne.[1] Darauf einzugehen war nun freilich die absolute Pflicht dessen, der solche Behauptungen aufstellte. Wie will denn Hülsen die zahlreichen Alphabetinschriften der Vasen bei mir S. 78 ⟨203⟩ ff., von denen jedenfalls eine Anzahl sicher aus Gräbern stammt, erklären, wie will er denn, um nur einen Fall zu nennen, auf den mich nachträglich Elia Lattes aufmerksam macht, die Weihung der venetischen Bronzeplatten mit Alphabet und Syllabaren an eine Göttin, wie gar das einmal zwischen den Buchstaben stehende *dedit libens merito* erklären (Pauli *Altit. Forsch.* III 6 Nr. 11)?
526 Da ist's doch nichts mit dem Dolichenus, in dessen Inschriften eine Weihung und ein *ex visu* neben dem Alphabet auch Hülsen als Beweis der „sakralen" Bedeutung gelten läßt und dann auch κελεύcαντος τοῦ θεοῦ und die neu publizierte „Schlangeninschrift", willkürlich genug, ebendiesem Gotte zuschreiben will. Jeden freilich, der bei all den griechischen[2] und italischen Alphabeten und „Syllabaren", obgleich die ganz analogen Reihen im Zauber aus indischer Literatur, aus altnordischem Brauch[3], aus griechischen und römischen Inschriften später Zeit – ich meine die auch von Hülsen anerkannten Beispiele –, in den magischen Papyri, in römischem christlichen Ritus und im deutschen

[1] Was S. 85 Anm. gesagt wird, bedeutet für das, was zur Frage steht, gar nichts; der Vorwurf der ersten Zeilen ist nicht richtig. „Andeutung von Schrift im allgemeinen" ist ohne Zweifel eine äußerst brauchbare und weittragende Erklärung. „Syllabar" gilt auch ganz beliebig als solche.

[2] Über die älteren griechischen ABC-Denkmäler wird in einem der nächsten Hefte dieses Archivs Georg Karo handeln.

[3] Zu meinen Beispielen aus diesem Gebiete gibt wertvolle Nachträge C. Lindskog Nordisk Tidskrift 1901, 128ff.

Digitized by Microsoft®

Volksbrauch (Glockeninschriften) unbezweifelbar vorliegen, jeden, der überall, wo er sonst nichts weiß, einfach mit der Annahme von „Schreibübungen“ oder „ornamentalem Zweck“ die Sache erledigt glaubt, kann ich nicht belehren und gebe das gern auf. Natürlich behaupte ich aber nicht im mindesten – ich habe mich früher in diesem Punkte offenbar nicht deutlich genug ausgedrückt –, daß nun bei keinem Beispiele von denen, die ich anführe, eine andere Erklärung eintreten könne – ich sondere ja selbst solche Fälle mehrfach aus S. 85, 1; 89, 1; 99, 1 ⟨209, 2; 213, 1; 223, 1⟩ –; aber die Forderung, daß eine Erklärung für die verschiedenen Gruppen der rätselhaften gleichartigen Texte solcher Reihen passen und so ihre Richtigkeit bewähren müsse, besteht auch heute noch zu Recht.

In der Behandlung lateinischer Alphabete, bei denen Hülsen meine Erklärung beseitigen zu können selbst glaubt, ist mir am verwunderlichsten, wie der Krug aus Maar bei Trier beiseite geschoben wird. „Es handelt sich um einen Defixionszauber“ (wenn nämlich Bücheler die Textworte neben dem Alphabet richtig erklärt; seine Erklärung ist m. E. evident, *ligo* steht ja auf alle Fälle deutlich da) „und es muß hier ausdrücklich bemerkt werden, daß das Gefäß auf dem römischen Gräberfeld ausgegraben ist“: diese meine Worte zitiert Hülsen, als ob er sie anfechte: sie sind unanfechtbar, solange Büchelers Deutung nicht durch Redensarten von „müßiger Kritzelei“ zu erledigen ist, und so tadelt denn Hülsen mit Recht nur den Ausdruck Graburne (der Krug ist zur Aschenurne zu klein), den ich 16 Seiten später in der Erörterung einmal, allerdings ist das eine Nachlässigkeit, gebrauche, während ich S. 81 ⟨206⟩, wo ich den Tatbestand angebe, nur von „Krug“ und „Gefäß“ rede. Hülsen durfte nicht tun, als ob an diesem Versehen für den Hauptpunkt irgend etwas läge: er weiß recht gut, daß es für den Defixionszauber nur darauf ankommt, daß er in ein Grab gebracht werde. Und das Alphabet, das mit der Inschrift vor dem Brennen in 527
den nassen Ton eingegraben wurde (Hülsen S. 83)? „Ich kann in der Inschrift nichts weiter erkennen als die müßige Kritzelei eines Töpfers, die in einer Linie steht mit den zahlreichen ähnlichen poetischen und unpoetischen Ergüssen germanischer und dacischer Ziegelstreicher.“ Damit ist der Fall allerdings erledigt, nur daß ich noch fragen würde, ob das Alphabet bei Ziegelstreichern ein poetischer oder unpoetischer Erguß ist. Nun aber die Mainzer Urne: sie ist ja „allerdings als Graburne verwendet gewesen“ (Hülsen 84); „daß das Alphabet mit seinen Interpunktionszeichen keinen anderen als ornamentalen Zweck gehabt hat, scheint mir, bei der Stellung der Schriftzüge, ziemlich gewiß“

Digitized by Microsoft®

(Hülsen 85). Stellung der Schriftzüge? Sie gehen in einer Reihe rings um das Gefäß. Wie man in solchem Falle aus der Stellung der Schriftzüge den ornamentalen oder magischen Zweck (die außerdem sehr wohl beide vereinigt sein können und es nachweisbar oft sind) erkennen kann, ist mir verborgen. Die Graburne ist nun nicht wegzuleugnen, aber der ornamentale Zweck „scheint ziemlich gewiß". Frage nicht weiter, mystischer Grübler!

Gern würde ich z. B. bei Nr. 2 der von Hülsen besprochenen Inschriften (S. 77) zugeben, daß die Alphabete an dem Kasten nur dem Sicherheitsschloß dienen (ebenso auch Nr. 3), wenn ich mir das bei dieser Art der Beschläge praktisch vorstellen könnte. Ich hielt es für eine Verlegenheitserklärung, als man mit dem Alphabet nichts anzufangen wußte. Aber das kann ich allerdings nicht entscheiden wollen, und wenn ich diesen Fall preisgeben muß, so ändert es an der ganzen Sache natürlich gar nichts. Ebensowenig, wenn die Platte (Nr. 1 bei Hülsen S. 76) wirklich nichts mit der Nekropole zu tun hat, in der sie gefunden ist (CIL VI 2 p. 1023). Auch die schon lädierte Marmorplatte konnte wieder benutzt sein und ich vermag mir einstweilen nicht vorzustellen, daß der Lehrling hinter dem Alphabet D. M. S. geübt habe.[1]
528 Die „Taufkanne"[2] aus Karthago — ich schließe mich ja mit meiner „gänzlich willkürlichen Annahme" nur de Rossi an[3] und berufe mich ausdrücklich

[1] Ich hatte übersehen, daß im CIL ein Teil des Steines noch dazugekommen war, ein Versehen, das ich nicht beschönigen will und nur damit entschuldige, daß das Zitat nach dem CIL zu dem von Henzen Bull. etc. erst in der Korrektur schnell eingesetzt wurde.

[2] Hülsen läßt bei der Kritik dieser Benennungen, die für mich ja durchaus nicht Beweisstücke sind, niemanden merken, daß ich S. 78—95 ⟨203—218⟩ den Tatbestand der Dokumente ausführlich im voraus dargelegt habe. Die Benennungen S. 95 ⟨219⟩ stehen zusammen in einem Satze, der die verschiedenen Verwendungen der Alphabete überblickt, denen eine Erklärung genügen müsse: Hülsen nimmt diesen Satz zur Basis seiner Widerlegung und nun erscheint vieles als haltlose Behauptungen und erschlichene Beweise, worüber vorher — auch über die „Columbarientafel" (81 f. ⟨206⟩), „Taufkanne" (85 ⟨210⟩), „Reliquienkasten" (86 ⟨210⟩) — die tatsächlichen Angaben und die Begründungen der Benennungen, ob sie nun richtig sind oder falsch, jedenfalls so weit gegeben sind, daß niemand im Zweifel sein kann, was gegebene Tatsache und was erst erschlossen ist.

[3] In anderen Fällen wird die Sache so gewendet, als habe ich das Richtige, das ich gebe, „nach dem Vorgang" de Rossis gegeben, z. B. in der ganz besonders mißverständlichen Wendung S. 86: „Ein klassisches Beispiel bietet der (von de Rossi Bull. crist. a. a. O. S. 140—146 ausführlich erläuterte) rituelle Gebrauch der Alphabete bei der Einweihung einer Kirche, den auch D. als effektvollen Schluß seines Aufsatzes verwendet hat." Jeder denkt und muß denken, de Rossi habe a. d. a. O. den Ritus richtig erläutert und ich mir stillschweigend seine Weisheit angeeignet. In Wirklichkeit hat de Rossi (dessen Größe das ja doch wohl keinen Eintrag tut) gar keine Ahnung von der tatsächlichen Bedeutung

Digitized by Microsoft®

auf die „Annahme de Rossis“[1] – wird nun wirklich spielend leicht beiseite gebracht. Bei dem „dachte“ (so!) der Töpfer an das . Auch der Steinmetz, der auf einem Steintäfelchen aus Metz, auf das mich mein Kollege von Domaszewski hinweist, so gruppierte: (*Jahrb. der Gesellsch. f. lothring. Gesch. u. Altertumskunde* XIV 1902 Tafel XVII Fig. 3)?

Ich kann für jetzt nicht weiter fortfahren. Daß jedes einzelne Beispiel immer wieder genau auf Ursprung und Zweck geprüft wird, auch wenn dann der eine oder andere meiner Belege sollte ausscheiden müssen, kann ich nur freudig begrüßen. Daß es aber möglich sein würde, nach meinen Darlegungen den Alphabetzauber auf den Kult des Jupiter Dolichenus zu beschränken und damit wieder als ungelöstes Rätsel zu den Orientalisten abzuschieben (die sich z. T. schon meiner Lösung eines auch bei ihnen lange ungelösten Rätsels aufrichtig freuen), hätte ich nicht für möglich gehalten. Aber Hülsen selbst hat ja in den „Beiträgen zur alten Geschichte“ II 236 (nach meinem Aufsatze, den er zitiert) schon seinerseits eine Erklärung gegeben: „eher scheint es 529
mir dem Charakter der unglaublich schreibfaulen Syrer angemessen, daß sie die Gepflogenheit hatten, ihrem Baʿal manchmal das Alphabet inschriftlich zu stiften, woraus sich der Gott dann selbst alle möglichen Gebete und Wünsche zusammensetzen konnte.“[2] Man soll sich auch in dem Verständnis abergläubischer Mystik nicht von der Bahn echter Nüchternheit abdrängen lassen. Von uraltem Volksglauben zu reden, der bei mancherlei Völkern zu Hause sei und durch die Jahrhunderte gehe, ist doch wahrlich überflüssig, wo nichts vorliegt als ein bischen syrische Faulheit.

des Alphabets in diesem Ritus und bringt im Stil der kirchlichen Ausdeutung solcher Bräuche allerlei Symbolik vor. Ich gestehe, daß der Anblick der Buchstabenreihen im Pontificale romanum mir den letzten Anstoß gab, meinen Aufsatz zu schreiben.

[1] der auch Verzierung und Buchstaben auf seine Weise (ABC und neofiti) mit der Taufhandlung in Zusammenhang bringt und also auch daran denkt, daß das Gefäß für solchen Zweck gemacht sei. „Unter den Resten“ ist von mir ungenau und mißverständlich angegeben; es ist nur Vermutung de Rossis, daß das Gefäß, das in der Nähe im Brunnen gefunden war, zu den Geräten des Baptisteriums gehöre. Sembra congettura naturale, l'orciulo trovato presso un battistero spettare alla suppellettile degli utensili e riti battesimali (Bull. crist. 1881, 129).

[2] Das ist denn wieder so ziemlich die erbauliche Theologenauslegung der Glockenalphabete: „gleichsam als Lobgesang aus dem Munde der Unmündigen und Kinder, nichts anderes als das Alphabet: Gott weiß ja wohl daraus ein Gebet zu machen“. Ich hatte das in völliger Verkennung der Sachlage nur zum Scherze angeführt, S. 89 ⟨213⟩.

Digitized by Microsoft®

XV

HIMMELSBRIEFE[1]

9 Vor kurzem war folgende Nachricht in einigen Zeitungen zu lesen:

Ein eigenartiges Immediatgesuch ist vor einiger Zeit beim Kaiserlichen Zivilkabinet eingegangen. Ein biederer Handwerker aus Stangenhain in Schlesien übersandte nämlich dem Kaiser einen Original-„Schutzbrief" für die nach China gehenden deutschen Truppen mit dem dringenden Anheimgeben, den Brief mittels Druckes vervielfältigen und jedem Soldaten ein Exemplar zustellen zu lassen. Nach der Angabe des Bittstellers sei dieser Brief im Jahre 1729 in Schleswig-Holstein vom Himmel gefallen und schütze seinen jeweiligen Inhaber nicht nur vor jeder feindlichen Kugel, sondern auch vor Krankheit und sonstigem Ungemach!

Auch die Vereinigung für hessische Volkskunde besitzt einige Exemplare solcher Himmelsbriefe, die im wesentlichen untereinander übereinstimmen. Ihre Fassung hat mannigfaches Interesse auch neben den Himmelsbriefen, die anderweitig bekannt gemacht worden sind (z. B. Wuttke-E. H. Meyer, Deutscher Volksaberglaube S. 178f.; Strackerjahn, Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg I, 61; Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg II, 341; Schweiz. Archiv für Volkskunde II, 277. III, 52. IV, 189 ff., 341; U. Jahn, Hexenwesen und Zauberei in Pommern S. 40 ff.).

Der Text eines Himmelsbriefes, der aus Engelrod stammt, sei zunächst hier wiedergegeben (das Original ist von Herrn Dr. med. F. Haupt gestiftet):

Himmelsbrief!

Ein Graf hatte einen Diener, denen er tödten lassen wollte für K. G. ch. Vater der Scharfrichter, der dem Grafen dies nicht abschlagen wollte, vollführte den Befehl, aber o Wunder, das Schwert tödte den Diener nicht, es verwundete ihn nicht einmal, als der erstaunte Graf dies sah, befragte er den Diener nach der Ursache,

[1] ⟨Blätter für Hess. Volksk. III 1901 S. 9—12.⟩

Digitized by Microsoft®

und dieser zeigte ihm einen Brief mit folgenden Buchstaben: „B. J. H. K. h. h. R. St. K." denen er vom Himmel zu haben erklärte. Als der Graf diesen Brief sahe, befahl er, daß ihn jeder bei sich tragen sollte. Wer nun irgend eine blutende Wunde an seinem Körper hat, der nehme dießen Brief, lege ihn darauf, und das Blut wird gestillt und die Wunde wird geheilt sein, wer in den Krieg zieht, und den Brief nicht bei sich trägt, der schreibe sich diese Buchstaben auf seinen Degen oder auf die Seite seines Gewehres, und er wird nicht verwundet werden können solche fünf Buchstaben sind die heilige fünf Wunden Christi K. h. f. G. K. bist du im Besitz von diesen Buchstaben, so bist du sicher, daß falsches Urteil nicht geschehen kann h. h. f. f.

Wer diesen Brief bei sich trägt, dem wird weder Donner noch Blitz, weder Feuer noch Wasser Schaden thun können. Und eine Frau gebähren will, und die Geburt nicht von ihr will, so gebe mann ihr diesen Brief in die Hand, und sie wird bald gebähren, und das Kind wird sicher glücklich sein. Wahrlich dieser Brief ist besser als Geld Haus und Schutz-Brief. Im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes sowie Christus im Oelgarten still stand, so soll, wo dieser Brief sich befindet, alles Geschütz still stehn, und des Feindes Waffen ihn nicht treffen können. Weder Diebe noch Mörder sollen ihm Schaden thun können. Durch den Befehl des heiligen Geistes einst stille (= stehn stille in andern Texten) alle sichtbaren und Unsichtbaren: Im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes spreche ich euch frei und wer es nicht auf mein Wort glauben will, der hänge diesen Brief einem Hund um den Hals und schieße ihn und er wird sehen, daß ich wahr gesprochen habe.

So wahr es ist, daß Jesus Christus gestorben und gen Himmel gefahren ist, so wahr er auf Erden gewandelt ist, so wahr es ist, wer diesen Brief besitzt, weder gestochen noch verletzt werden kann, ich schwöre es bei dem lebendigen Gott des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, er soll unbeschädigt bleiben, ich bitte im Namen unseres Herrn Jesu Christi Blut, daß mich keine Kugel treffen thut, sie sei von Gold, Silber oder Blei, Gott im Himmel macht mir alles frei.

Dieser Brief ist im Jahr 1724 in Hollstein gefunden worden. Er war mit goldenen Buchstaben geschrieben und schwebte über der Taufe zu Rädergau.

Als mann ihn jedoch ergreifen wollte, wich er zurück, bis im Jahr 1791 Jemand den Gedanken faßte, ihn abzuschreiben und der Welt

Digitized by Microsoft®

mitzutheilen, zu diesem neigte sich der Brief. Unter anderen Lehren enthielt er folgendes: „Wer am Sonntag arbeitet, der ist von mir verdammt, denn am Sonntag sollt ihr nicht arbeiten, sondern in die Kirche gehen und mit Andacht beten. Ich gebiete euch 6 Tage sollt ihr arbeiten, und am siebenten Tage sollt ihr auf Gottes Wort hören, thut ihr es nicht, so werde ich euch strafen mit theueren Zeiten, Pestilenz und Krieg. Ich gebiete euch, daß ihr am Sonnabend nicht zu spät arbeitet, denn ein jeder, er sei jung oder alt, soll für seine Sünden beten, daß Sie ihm vergeben werden mögen. Ihr sollt nicht sein wie die unvernünftigen Thiere. Von eurem Reichthum sollt ihr den Armen geben, und nun bei Gottes Namen schwören nicht andern Leuten Gold oder Silber zu nehmen. Ehre Vater und Mutter und rede nicht falsch Zeugniß wieder deinen Nächsten. Wer diese meine Gebote hält, dem gebe ich Gesundheit und Frieden, wer es aber nicht glaubet, der ist von mir verdammt und wird weder Glück noch Segen haben. Ich sage euch, daß Jesus Christus diesen Brief geschrieben hat, und wer diesem Brief wiederspricht, der wird von mir keine Hilfe erwarten. Wer diesen Brief besitzt und Ihn nicht offenbaaret, der sei verflucht von der Christlichen Kirche, denn Ihr sollt Ihn Euch gegenseitig abschreiben; wenn eure Sünden soviel sind als Sand am Meere und Laub auf den Bäumen sie sollen Euch vergeben werden, so ihr daran glaubet, wer aber nicht glaubet, der soll des Todtes sein, und seine Kinder sollen eines bösen Todtes sterben. Bekehret euch sonst werdet ihr gestraft werden ich werde Euch am jüngsten Tage verdammen so ihr mir keine Rechenschaft geben könnt. Haltet diese meine Gebote, welche ich Euch durch meinen Engel gesand habe Christo Jesu Amen“.

Ein anderer Brief — eine Abschrift des Originals wird ebenfalls Herrn Dr. med. F. Haupt verdankt — zeigt nur geringe Abweichungen. Er hat richtig gleich im Anfang: Walter der Scharfrichter. Er gibt bei der gleichen Angabe, daß der Brief in Holstein gefunden sei, die Zahl, die auch die Zeitungsnotiz gibt: 1729. „Und strebte über der Tanche flätig (oder: stätig)“, gibt die Abschrift, die uns vorliegt. Taufe ist das richtige; was sich in flätig verbirgt, kann ich nicht sagen.

Ein Haus- und Schutzbrief, der im Romanusbüchlein (Schwäb. Hall, Haspelsche Buchhandlung) S. 4 f. steht, lautet folgendermaßen:

Haus- und Schutzbrief.

Im Namen Gottes des Vaters etc. Sowie Christus im Oelgarten stille stand, so soll alles stille stehen. Wer diesen Brief bei sich

Digitized by Microsoft®

trägt, dem wird nichts schaden, es wird ihn nichts treffen — —“ und so fort mit ganz geringen Abweichungen der Text des oben vorangestellten Briefes von den Worten an: Haus- und Schutzbrief. Im Namen Gottes des Vaters, bis zu den Worten:

„Ich bitte im Namen unsers Herrn Jesu Christi Blut,
Daß mich keine Kugel treffen thut
Sie sei von Gold, Silber oder Blei,
Gott im Himmel macht mir alles frei.“

(Romanusb.: mich vor alles sicher und frei; im Romanusb. folgt noch einmal: Im Namen Gottes etc.)

Man sieht, daß in unserem Himmelsbriefe I nach besser als Geld der Punkt zu setzen ist, und dann mit neuem Titel Haus- und Schutzbrief ein neues Stück beginnt, ein Stück, das wir in der entsprechenden Literatur sehr oft allein verwendet finden. Und daß eben dieser Haus- und Schutzbrief heute noch umläuft und gebraucht wird, bin ich durch einen Zufall imstande zu beweisen. In meinem Besitze befindet sich ein vergilbtes Blatt, das alle Spuren seines Gebrauches trägt: ich verdanke es der Güte des Herrn Kunstmalers Otto Ubbelohde in Goßfelden, der es von einem Soldaten in Obervorschütz bei Fritzlar (Rg.-Bez. Kassel) erhalten hat. Eine höchst unbeholfene Hand hat darauf den folgenden Text geschrieben:

Haus- und Schutzbrief!

Im Namen Gottes, des Vaters des Sohnes und des heiligen Geistes. So wie Christus am Oelberge still stand, so soll alles Geschütz still stehen, wer dieses geschriebene bei sich hat, dem wird nichts schaden, es wird Ihnen nicht schaden des Feindes Geschütz und Waffen, dieselbigen wird Gott bekräftigen, daß er sich nicht fürchte, vor Dieben und Mörder, es soll ihnen nicht schaden, Geschütze, Pistolen und alle Gewähre müssen still stehen, alles sichtbare und unsichtbare durch den Befehl des Engels Michaels. Im Namen Gottes des Vaters des Sohnes und des heiligen Geistes, Gott mit mir, wer diesen Brief bei sich hat, der wird vor aller Gefahr beschützt bleiben, wer dieses nicht glauben will der schreibe es ab binde es einem Hunde an den Hals, und schieße darnach der wird es sehen daß es wahr ist, wer dieses hat wird nicht gefangen genommen werden, noch durch des Feindes getroffen werden Amen. So wahr als das wahr ist daß Christus gestorben ist und gen Himmel gefahren ist und so wahr er auf Erden geduldet hat kann nicht gesehen noch geschossen (Hier hört das Blatt auf.)

Digitized by Microsoft®

(Gesehen ist augenscheinlich aus gestochen verschrieben, wie in den parallelen Texten zu lesen steht.)

Nur der Reimspruch gegen die Kugel fehlt hier, der auch ursprünglich, vielleicht bis heute noch, als selbständiger Spruch umlief. Im übrigen ist es fast wörtlich der Brief des Romanusbüchleins. Daß aus solchen Drucken die Formeln des Zaubers wieder neu im Volke übernommen und verbreitet wurden, habe ich früher in diesen Blättern dargelegt (II. Jahrgang 1900, Nr. 2, S. 5 f. <198 f.>). In jenem Brief des Romanusbüchleins folgt dann aber noch die Angabe: dieser Brief ist vom Himmel gefallen und in Holstein gefunden worden 1724. Er war mit goldenen Buchstaben geschrieben und schwebte über der Taufe zu Rendsburg. Wie man ihn ergreifen wollte, wich er zurück, bis 1731 sich jemand mit dem Gedanken mehrte (so: = näherte), ihn abzuschreiben und den andern mitzuteilen zu dieser Not". Dann folgt auch hier die Partie über die Sonntagsheiligung und die Versprechungen und Drohungen ziemlich genau wie in dem Himmelsbriefe aus Engelrod.

Im wesentlichen gleichartig sind drei weitere Himmelsbriefe, einer aus Höchst im Odenwald (III), einer aus Nieder-Weisel (IV), und einer aus Ermenrod (V). Seltsam sind die wechselnden Angaben des Ortes, wo der Brief in der Kirche geschwebt habe: I über der Taufe zu Rädergau, II über der Tanche flätig oder stätig, III wie eine Taube zu Sintmauen, IV über Tausende zu Statagami, V über der Taufe zu und ohne Lücke weiter wer ihn greifen wollte. Romanusbüchlein (s. o.): über der Taufe zu Rendsburg[1]. Daß überall über der Taufe das ursprüngliche ist, liegt auf der Hand; aber welche Namen den unglaublich verschriebenen und immer wieder abgeschriebenen Buchstaben in I–IV zugrunde liegen, habe ich nicht ausfindig machen können. In Holstein soll der Ort liegen, wie in jedem Exemplare ausdrücklich gesagt wird. Daß die übrigen Namen aus Rendsburg verschrieben wären, ist unglaublich; solche holsteinische Ortsnamen, aus denen die der Briefe wahrscheinlicherweise verschrieben sein könnten, habe ich nicht gefunden. Daß in II stätig und in IV Statagami auf eine gleiche zugrunde liegende Überlieferung zurückgehen, ist das einzige, was ich vermuten darf. Mögen Kundigere hier aushelfen.

[1] In einem Himmelsbriefe aus Pommern bei U. Jahn a. a. O. S. 44 steht über der Taufe Magdalenens, in einem andren ebenda S. 47 steht über der Taufe gehalten zu Redamu, in einem aus Mecklenburg bei Bartsch a. a. O. II, S. 342 wiederum über der Taufe Magdalenens, in einem anderen S. 344 f. über der Taufe gehalten zu Rudena. Man mag sehen, wie mannigfaltig sich die Überlieferungen verzweigen; im übrigen mache ich genaue Angaben nur über die hessischen Himmelsbriefe, die mir vorliegen.

Digitized by Microsoft®

Wichtiger aber ist, daß wir die einzelnen Teile, aus denen dieser Typus des Himmelsbriefs sich gebildet hat, deutlich auslösen können. 1. Die Geschichte von dem Grafen und seinem Diener und die Angabe der Zauberbuchstaben (über die Bedeutung dieser Buchstaben, der Alphabetreihe oder sinnloser Buchstabengruppen habe ich ausführlich gehandelt im Rheinischen Museum für Philologie LVI. Jahrg. S. 77 ff. ⟨202 ff.⟩, was deutschen, bis heute üblichen Aberglauben betrifft, besonders S. 92 ff. ⟨216 ff.⟩, über den Runenzauber dieser Art S. 87 f. ⟨221 f.⟩ und S. 103 ⟨226⟩). 2. Der Haus- und Schutzbrief, dessen besondere Verwendung auch die Übernahme im Romanusbüchlein, die oben erwähnt wurde, zeigen kann, mit dem gereimten Zauberspruch gegen Kugeln am Schluß:

„Ich bitte im Namen unsers Herrn Jesu Christi Blut
Daß mich keine Kugel treffen thut,
Sie sei von Gold, Silber oder Blei;
Gott im Himmel macht mir alles frei."

3. Der eigentliche Himmelsbrief, der zuerst in „epischer" Einleitung seine Herkunft angibt: dieser Brief ist im Jahre 1724 (so I. und IV. und Romanusbüchlein; 1729 II.; 1771 III.; 1774 IV. Abgeschrieben: 1791 I. und III. und V.; 791 II.; in IV. fehlt die Zahl, im Romanusbüchlein 1731: alles sehr durchsichtige Varianten) in Holstein gefunden worden usw.

Als Hauptinhalt des Briefes folgt dann überall das Gebot der Sonntagsheiligung: je nachdem folgen andere von den zehn Geboten und dazu variable Verheißungen und Drohungen.

Die epische Einleitung von dem Grafen findet sich öfter in den ge- 11
druckten Zauberbüchern, so in des Albertus Magnus ägyptischen Geheimnissen I. Teil (als Druckort Brabant angegeben) S. 32:

„Kräftiges Gebet, wodurch man sich vor Kugel und Degen, vor sichtbaren und unsichtbaren Feinden, sowie vor allem möglichen Übel beschützen und bewahren möge.

Graf Philipp von Flandern hatte einen (fehlt offenbar versehentlich Diener), welcher das Leben verschuldet hatte" usw.

Der Scharfrichter wird nicht mit Namen genannt. In einem pommerschen Himmelsbriefe tritt statt des Grafen der Name Philipp Plometrin auf: er hatte einen Reiter und wollte ihn köpfen lassen usw. (s. U. Jahn a. a. O., S. 42.)

Uns liegt noch ein Himmelsbrief ganz anderer Art vor in einer Abschrift des Herrn Pfarrer Schulte. Auch dieser stammt aus Engelrod

Digitized by Microsoft®

und stellt sich als ein Zauberspruch gegen Feuer dar. Derselbe Feuersegen findet sich z. B. in dem Romanusbüchlein (Schwäb. Hall) S. 33 in etwas weitläufigerer Fassung unter der Überschrift „Ein geistlicher und wahrhaft approbierter Feuer-Segen von einem alten ägyptischen Könige", und in ziemlich genau gleichem Text in dem (angeblich?) Baltimore, Druck und Verlag von Franz Lippe, erschienenen Zauberbuche: der schwarze Rabe oder das enthüllte Wunderbuch der wichtigsten Geheimnisse, S. 24. Dann folgen noch in dem Exemplar aus Engelrod die Angaben: „Wer diesen Brief in seinem Hause hat, bei dem wird keine Feuersbrunst entstehen oder auskommen, ingleichen so eine schwangere Frau diesen Brief bei sich hat, kann weder ihr noch ihrer Frucht eine Zankerei (ich vermute, daß Zauberei nur so verlesen und verschrieben ist) noch Gespenst schaden. Auch so jemand diesen Brief in seinem Hause hat oder bei sich trägt, das ist sicher für der leidichen (so) Seuch und Pestilenz †††."

Der Abschreiber macht die Anmerkung, daß in manchen Häusern Engelrods die Abschrift dieses Briefes unter den Dachziegeln liegt.

Ein weiterer Himmelsbrief, der sich im Besitze der Vereinigung für hessische Volkskunde befindet, ist wiederum aus ganz anderen Elementen zusammengesetzt, und muß für diesmal beiseite bleiben. Den Hauptteil des Zauberspruches bildet der so häufig ähnlich verwendete Anfang des Johannesevangeliums.

Die Himmelsbriefe des oben behandelten Typus sind außerordentlich weit verbreitet. Auf dem Lande werden sie gegen alles mögliche Übel am Leibe getragen, gegen Feuer unters Dach gelegt, vor allem aber machen sie gegen Schuß und Hieb fest, und werden von den Soldaten mit in den Krieg genommen. Auf den Schlachtfeldern von 1866 und 1870 sind viele dieser Zauberbriefe gefunden worden — an denen, denen sie nichts geholfen hatten.

Diese Art der Himmelsbriefe ist nach Inhalt und Zusammensetzung im wesentlichen die gleiche in Pommern und der Schweiz, in Oldenburg und Österreich, so auch in Hessen. Wir würden ohne weiteres annehmen, wenn wir es nicht wüßten, daß eine lange Tradition des Aberglaubens seinen letzten heutigen Dokumenten vorausliegt. Es ist eine ungeahnt lange Tradition. Bald da, bald dort finden wir immer wieder Nachrichten und Beispiele von Himmelsbriefen in den vergangenen Jahrhunderten. Ja, man kann den Typus von Himmelsbriefen, den wir kennen lernten, in seinen hauptsächlichsten Zügen im Okzident bis fast in die Mitte des ersten Jahrtausends nach Christus zurückverfolgen, im Orient einstweilen bis an die Grenze des ersten Jahr-

Digitized by Microsoft®

tausends. Es existieren griechische Himmelsbriefe byzantinischer Zeit: da kommt der Brief vom Himmel und hängt in Kirchen von Jerusalem und Konstantinopel. Hauptinhalt ist fast immer das Gebot der Sonntagsheiligung. Ich will aber nicht von den wenigen Spuren und Texten reden, die mir zufällig bekannt geworden sind. Zwei ausgezeichnete Kenner der in Betracht kommenden Gebiete, Robert Priebsch in London und Walther Köhler in Gießen, haben es unternommen, die Geschichte der Himmelsbriefe uns vorzulegen. Sie werden von diesem einen Punkte aus auch der Volkskunde weiten Ausblick und große Ziele zeigen können, und wir werden lernen, was es bedeuten kann, ein vergilbtes Papier aus Engelrod oder Nieder-Weisel geschichtlich ganz zu verstehen, — wenn sich zwei Gelehrte die Welt des Himmelsbriefs in Orient und Okzident teilen, um ein solches Verständnis der Wissenschaft zu erschließen.

Ich gebe einstweilen die Erwartung nicht auf, daß sich auch schon im griechisch-römischen Altertum „Himmelsbriefe" werden aufzeigen lassen. Und wenn nicht Erwähnungen in irgendeinem Winkel der unendlichen antiken Literatur längst vorhanden und nur mir unbekannt sind, so kann jeden Tag ein neuer Fund uns auch hier geben, was wir in gewissem Sinne erwarten dürfen. Denn alle religiösen Teilvorstellungen, die sich zu der komplizierten Vorstellung von dem Himmelsbriefe verbunden haben, sind in kräftiger Wirkung vorhanden gewesen. Alles vom Himmel Gefallene, zunächst die Meteorsteine und alle die, von denen man sagte, sie seien vom Himmel gekommen, waren göttlich und voll wunderwirkender Kraft, von den Meteorsteinen, die die Gottheit selbst bedeuteten im Kulte der sog. Großen Mutter oder des Gottes des Elagabal, dem der Kaiser in Rom alle Welt untertan machen wollte, bis zu den kleinen Amuletsteinchen, die man am Halse oder am Finger trug. Schon Herodot erzählt von den goldenen Werkzeugen Pflug, Joch, Beil und Schale, die bei den Skythen vom Himmel gefallen seien, und deren Besitz die Herrschaft verliehen habe. Vom Himmel gefallene Götterbilder sind im antiken Heidentum wunderkräftig wie im alten Christentum die vom Himmel gefallenen Christusbilder. Der Zauberspruch auf der anderen Seite, das Papyrusblatt mit zauberkräftigen Zeichen und Sprüchen, als Amulet gegen alle Art Gefahr getragen oder irgendwo angebracht, ist uns aus dem Altertum heute nur zu gut bekannt: wir halten sie wieder in Händen, die aus den Gräbern Ägyptens ans Licht gekommen sind, und wir haben große Bücher, in denen die Anfertigung solcher Talismane vorgeschrieben ist. Beides vereinigt ergibt den Himmelsbrief. Und es wäre in der Tat sehr

Digitized by Microsoft®

merkwürdig, wenn man nicht von den Zauberzeichen und Sprüchen, die man auf den zu Amuleten verwendeten Meteorsteinchen anbrachte, oft behauptet hätte, daß sie der Stein schon getragen habe, als er vom Himmel fiel; nur ein ausdrückliches Zeugnis fehlt. Überdies haben die Zaubersprüche und Rezepte mit Vorliebe auch schon die Form des Briefes. Haben doch auch die Briefe göttlicher, heiliger Personen, namentlich Jesu Christi[1], in den ältesten Zeiten des Christentums wunderwirkende Zauberkraft. Den (angeblichen) griechischen Brief Christi an Abgar haben kürzlich die österreichischen Gelehrten, die Ephesus wieder ausgraben, eingehauen gefunden unten am Türsturz eines Stadttores: augenscheinlich um gegen alle Übel und Feinde wunderbar zu helfen (Jahreshefte des österr. archäol. Instituts 1900. Beiblatt S. 90 ff.).

Ich möchte annehmen, daß da, wo diese Ingredienzien eines Aberglaubens so deutlich und weitverbreitet vorhanden sind, die Vorstellungsmischung, wie die des Himmelsbriefs, ich will nicht sagen, sich bilden mußte, aber sich sehr leicht, sogar an verschiedenen Orten zu verschiedener Zeit immer wieder bilden konnte. Man wird auch in der Entwicklung, die bekannt ist, vielleicht nicht so scharf fragen dürfen, an welchem Orte, zu welcher Zeit der erste Himmelsbrief, von dem alle folgenden abhängen müßten, entstanden sei. Freilich bei einem Typus ist der geschichtliche Zusammenhang unverkennbar: merkwürdig, daß es das Gebot der Sonntagsheiligung ist, das der feste Kern dieser mannigfaltigen Texte bleibt. Diese Eigentümlichkeit hat schwerlich ihren Ursprung in der antiken Welt, schwerlich, soweit ich urteilen kann, im Bereiche der ersten Jahrhunderte christlicher Entwicklung. Werden wir vielleicht noch weiter zu den Juden und in ihre auch in der Alten Welt weiten Kreise gewiesen? Sind doch die steinernen Gesetzestafeln in gewissem Sinne eine Art „Himmelsbrief“ Gottes an sein Volk, den Moses empfängt und überbringt. Auch hier müssen Kundigere aushelfen.

Ich schließe mit dieser bescheidenen Frage und möchte ihr eine desto dringendere Bitte hinzufügen. Wenn auch nicht Ursprung und
12 Entstehung, so doch Wesen, Gebrauch und Verbreitung dieser wunderbaren Briefliteratur zu erkennen, bedarf es dringend der Sammlung größeren Materials auch der heutigen Überreste des alten Glaubens, damit es den rechten Briefordnern helfe und nütze. Wir bitten bei der Vereinigung für hessische Volkskunde einen Himmelsbriefkasten einzurichten.

[1] Auch unsere Himmelsbriefe erklären ja mehrfach von Jesus Christus selbst geschrieben zu sein.

Digitized by Microsoft®

XVI

WEITERE BEOBACHTUNGEN ZU DEN HIMMELSBRIEFEN[1]

I

Daß ich die Erwartung noch nicht aufgeben wolle, es würden sich auch 19
schon im griechisch-römischen Altertum Himmelsbriefe aufzeigen lassen, habe ich in meiner kleinen Abhandlung über Himmelsbriefe in den Blättern für Hessische Volkskunde, 1901, No. 3, S. 11 ⟨oben S. 241⟩ ausgesprochen. Meine Erwartung hat mich nicht getäuscht, und ich darf vielleicht heute über eine Anzahl von Beobachtungen berichten, die mir die Hilfe einiger Freunde[2] und eigenes Nachsuchen ermöglicht haben. Sie können auch denen, die uns die spätere, mittelalterliche und neuere Literatur der Himmelsbriefe vorlegen werden, nicht gleichgültig und vielleicht behilflich sein, die Frage nach dem Ursprung der so lebenskräftigen Form alten Aberglaubens richtig zu stellen.

Die judenchristliche Sekte der Elkesaiten berief sich auf ein heiliges Buch, das nach einer von Eusebius in seiner Kirchengeschichte (VI 38) gegebenen Überlieferung vom Himmel gefallen sei. Wer auf dies Buch höre und daran glaube, erhalte Vergebung der Sünden. καὶ βίβλον τινὰ φέρουσιν, ἣν λέγουσιν ἐξ οὐρανοῦ καταπεπτωκέναι καὶ τὸν ἀκηκοότα ἐκείνης καὶ πιστεύοντα ἄφεσιν λήψεσθαι τῶν ἁμαρτημάτων, ἄλλην ἄφεσιν παρ' ἣν Χριστὸς Ἰησοῦς ἀφῆκεν. In anderer Überlieferung steht dieser Angabe parallel, daß ein Engel von riesiger Größe, dem eine weibliche Figur zur Seite stand (der heilige Geist), das Buch dem Elxai vom Himmel gebracht habe (Hippolytos Refutatio omnium haeresium IX 13): eine auch sonst häufige Form göttlicher Offenbarung. Der Gründer der Sekte soll unter Trajan aufgetreten sein; ihr heiliges Buch kam

---

[1] ⟨Hess. Blätter für Volksk. I 1902 S. 19ff., s. auch Mithraslit. S. 48 Anm.⟩

[2] Wertvolle Winke verdanke ich A. Deißmann in Heidelberg, E. Preuschen in Darmstadt, L. Radermacher in Bonn, L. Traube in München, R. Wünsch in Breslau. Manche freundliche Hinweise konnte ich in dem oben eingehaltenen Zusammenhange nicht benutzen und spare sie für ein andermal auf.

Digitized by Microsoft®

im Anfang des 3. Jahrhunderts nach Rom. Wir besitzen in dem Eusebiusbericht das bisher früheste Zeugnis eines wunderwirkenden Himmelsbriefes.

Vielleicht haben wir aber doch noch ältere Zeugnisse. Noch gegen Ende des dritten Jahrhunderts und im zweiten Jahrhundert vor Chr. schrieb ein Semit aus Gadara in Cölesyrien mit Namen Menippos satirische Schriften in griechischer Sprache. Prosa wechselte mit Versen ab, und diese Form, die lange und vielfach nachgeahmt wurde, bekam nach ihm den Namen der Menippeischen Satire. Es ist einer der häufigen Fälle, daß die Semiten die Formen der satirischen und parodischen Schriftstellerei bestimmen. Als Titel einer Anzahl solcher Produkte des Menippos ist uns überliefert: Briefe, die sich rühmen, vom Angesicht der Götter zu kommen (Laertius Diogenes VI 8, 101 ἐπιστολαὶ κεκομψευμέναι ἀπὸ τοῦ τῶν θεῶν προσώπου). Es mag wohl sein, daß Lukianos von Samosata, ebenfalls Semit und griechisch schreibender Satiriker, im zweiten Jahrhundert nach Christus zu seinen Götterbriefen durch den Vorgang des Menippos angeregt ist. Wie weit freilich seinen Erfindungen etwa der Briefe des Kronos eine vorhandene Volksvorstellung von Himmelsbriefen zur Folie und Erklärung gedient haben mag, ist für uns schwerlich noch zu beurteilen. Der Titel des Menippos aber zeigt, meine ich, daß in ihm eine nicht unbekannte Sache genannt sein muß, und daß es mehr als bei beliebigen Götterbriefen literarischer Erfindung auf die autoritative Geltung der Briefe vom Angesichte der Götter ankommen sollte. Was dann auf Grund vorhandenen Glaubens satirisch oder parodisch vorgeführt sein mag, können wir nicht wissen. Ob ich recht habe, wenn ich in der griechisch ungewöhnlichen Ausdrucksweise einen Nachklang semitischer Rede in dem Titel fühlen möchte? (Vgl. hebr. mip^{e}ne elohim.)

Es ist sehr bemerkenswert, daß die beiden besprochenen Zeugnisse einen Zusammenhang mit Jüdischem zeigen. Gleich hier möchte ich darum eine Tradition anreihen, die in der Talmud-Literatur eine große Rolle spielt. Mehrfach wird angegeben, daß dem Adam vom Himmel herunter ein Buch gebracht worden sei, durch das ihm die wunderbarsten Offenbarungen zu Teil wurden (Eisenmenger, Entdecktes Judentum I 375 f. II 675). In dem Buche Sohar – über dessen ja vielleicht erst mittelalterliche Entstehung ich natürlich nicht urteilen kann – wird folgendes erzählt (Übersetzung bei Eisenmenger I 376):

> *„Als der Adam in dem Paradies war, gab ihm Gott durch den Rasiel, den heiligen Engel, welcher über die Geheimnisse der Oberen gesetzt ist, ein Buch, in welchem die Schriften der Oberen und die heiligen Weisheiten geschrieben stunden, und waren die zweiundsiebenzig Gat-*

Digitized by Microsoft®

tungen der Weisheit von ihm in sechshundertundsiebenzig Schriften der oberen Weisheiten geteilet, um durch das Mittel selbiges Buchs der Schrift der Weisheit die tausendundfünfhundert Schlüssel zu wissen, welche den obern Heiligen nicht gegeben sind und alle im selbigen Buch verborgen waren, bis es der Adam bekommen hatte. Nachdem es dem Adam in die Hände gekommen war, versammelten sich die oberen Engel, um zu wissen und zu hören, und sprachen: Erhebe dich Gott über den Himmel und deine Ehre über die ganze Erde. In derselbigen Stund kam der Hadarniel, der heilige Engel zu ihm und sprach zu ihm: Adam, Adam die Herrlichkeit deines Herrn war verborgen, denn den 21
Obern ist die Erlaubnis nicht gegeben, die Herrlichkeit deines Herrn zu wissen, ausgenommen dir. Selbiges Buch war auch bei dem Adam verborgen und verwahret, bis er aus dem Paradies ging, und brauchte er alle Tage die Schätze seines Herrn und wurden ihm die obersten Geheimnisse kund, welche die oberen Diener nicht wußten. Nachdem er aber gesündiget und seines Herrn Gebot übertreten hatte, flog solches Buch von ihm weg, und er schlug an sein Haupt und weinete und ging an das Wasser des Flusses Gichons bis an sein Genick: und das Wasser machte seinen Leib rostig und sein Glanz veränderte sich. In selbiger Zeit winkte Gott dem Raphael und ließ ihm das Buch wieder geben. Und der Adam befliß sich darinnen zu lesen und hinterlies es seinem Sohne Seth, und also haben es alle selbige Geschlechter gemacht, bis es zum Abraham gekommen ist, welcher in demselben wußte die Herrlichkeit seines Herrn zu sehen. Also wurde es auch dem Enoch gegeben, aus demselbigen die Herrlichkeit seines Herrn zu betrachten.“

Ich weiß solche jüdische Überlieferungen nicht weiter zu verfolgen; aber ich möchte, wenn möglich, durch die gegebene Andeutung Kenner des Talmuds und der Kabbala zu Mitteilungen veranlassen. Wie stark die Kabbala noch auf den heute lebendigen Aberglauben gewirkt hat, ist mannigfach bekannt.

Ich kehre noch einmal zum griechisch-römischen Altertum zurück; denn ich glaube auch Spuren himmelsbrieflicher Traditionen zu erkennen, die nicht auf jüdisches Gebiet hinüberführen. Sollte wirklich in dem Verse des Juvenal (Satire XI Vers 27) der Ausdruck ‘e caelo descendit γνῶθι σεαυτόν’ nur bildlich bezeichnen, daß der Spruch „Erkenne dich selbst“ göttliche Offenbarung sei und nicht vielmehr eine uns sonst unbekannte Überlieferung voraussetzen, daß der Spruch vom Himmel gefallen sei? Sicheres zu vermuten gestattet noch weniger eine Notiz bei Servius d. h. in dem Kommentar zu Vergil, wo ein Tiberianus genannt wird, ein Schriftsteller des 4. Jahrhunderts, der einen Brief anführe, den der Wind von den Antipoden hergetragen habe. Er trage die Aufschrift „superi inferis salutem“ (Servius zu Vergils Aeneis VI 532). Das dient freilich da, wo es angeführt wird, nur zum Beweis für die Kugelform der Erde. Aber man kam schwerlich auf diese eigentümliche Erfindung eines Briefes, wenn es nicht bekanntermaßen Briefe der superi gab. Ein Beleg aber, den ich geben kann,

Digitized by Microsoft®

unterliegt keinerlei Bedenken. Pausanias in dem letzten Kapitel seiner griechischen Reisebeschreibung (X 38) erzählt von der wunderbaren Heilung des augenleidenden Phalysios in Naupaktos. „Als dieser nämlich so an den Augen litt, daß er fast blind war, schickte der Gott in Epidauros (Asklepios) die Dichterin Anyte mit einem versiegelten
22 Schreiben an ihn; diesen Auftrag erhielt sie mittels eines Traumgesichtes, das aber sogleich zur Wirklichkeit wurde: denn beim Erwachen fand sie ein gesiegeltes Schreiben in ihren Händen. Sie fuhr nun nach Naupaktos und forderte den Phalysios auf, das Siegel zu erbrechen und das Schreiben zu lesen. Dieser hätte es unter andern Umständen bei dem Zustande seiner Augen nicht für möglich gehalten, das Geschriebene zu lesen. Aber er hoffte auf Hilfe durch Asklepios, erbrach das Siegel und wie er auf die Wachstafel sah, war er gesund und zahlte der Anyte, wie er durch das Schreiben angewiesen war, zweitausend Goldstateren". Hier haben wir alle Ingredienzien des echten Himmelsbriefes: er stammt von einem Gotte, der ihn auf wunderbare Weise einem Menschen übergibt, und er hat die zauberische Heilwirkung. Pausanias schreibt im 2. Jahrhundert n. Chr. Daß es sich aber in seiner Erzählung um eine volkstümliche Überlieferung viel älterer Zeit handelt, dürfen wir annehmen. Diese Überlieferung ist echt griechisch und niemand wird glauben wollen, daß sie in ihrer Art die einzige gewesen sei.

II

Den Zeugnissen aus dem Altertum füge ich zwei Zeugnisse späterer Zeiten, eines aus dem Mittelalter und eines aus dem Jahre 1864 hinzu. Ich würde mit Nachweisen mittelalterlicher Literatur am wenigsten der Gelehrsamkeit der künftigen Herausgeber der Himmelsbriefe zu Hilfe kommen mich anheischig machen, wenn es sich nicht um einen entlegenen und zudem nicht ohne weiteres erkennbaren Beleg handelte, der uns unmittelbar das kräftige Weiterleben des Himmelsbriefglaubens in unserem Volke veranschaulicht. Und das gleiche wird uns die Mitteilung aus dem vorigen Jahrhundert lehren, die mir ein günstiger Zufall zugeführt hat.

Die Kenntnis des Chronicon Windeshemense und des Liber de reformatione monasteriorum des Augustinerprobstes Johannes Busch in der Ausgabe von Dr. Karl Grube (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen, herausgeg. von der Histor. Kommission der Provinz Sachsen XIX. Bd., Halle 1886) verdanke ich Herrn Professor Hermann Haupt in Gießen. Er hat mich auf einige für den Volksaberglauben wichtige Aktenstücke

Digitized by Microsoft®

in dem Liber de Reformatione aufmerksam gemacht. Ich berichte, was ebendort II c. XIX p. 699f. lateinisch erzählt wird. In Halle 1451 — das Stück ist genau datierbar — kam zu dem Verfasser zur Beichte die Frau oder Tochter eines Soldaten. Er bemerkt, daß etwas in einem kleinen Beutel an ihrem Halse hängt. Auf seine Frage erhält er die Antwort: ich habe in dem Beutel ein kleines beschriebenes 23
Pergamentblatt. Wer es überall bei sich trägt, kann nicht vom Schwerte verletzt noch vom Wasser ertränkt noch von Feinden gefaßt werden und hat andere ähnliche Kräfte. Er fragte: „Kann ich es sehen, öffnen und lesen?" „Ja." Dann löste sie den Beutel von ihrem Halse, zog den Zettel aus dem Beutel und gab ihn ihm zu lesen. Als er ihn aufgemacht, fand er darin, daß Papst Leo allen, die ihn trügen, diese Gnade gegeben, daß sie vom Schwerte nicht verletzt noch vom Feuer verbrannt noch vom Wasser ertränkt noch gefangen noch vom Feinde gefaßt werden können und vieles ähnliche. Dann enthielt der Zettel: Christus siegt, Christus herrscht (Christus vincit, Christus regnat) und die Namen der Apostel, der drei Könige Balthasar, Melchior, Kaspar und verschiedene Zeichen und viele Kreuze unter den Namen und mehrere Buchstaben des Alphabets und wieder Namen von Heiligen und Buchstaben und mehrere Beschwörungen dazwischen und ähnliche unbekannte Namen, an die der Pater sich, wie er sagt, nicht mehr erinnert. Darauf redet ihr der Beichtiger ins Gewissen; er wundert sich, daß ihr der Teufel den Hals noch nicht gebrochen habe. Was da geschrieben stehe, sei gegen Gott und den katholischen Glauben, es sei nicht wahr und nicht vom Papst Leo versprochen. Sie bekommt Angst und wünscht selbst, daß der Pater den Zettel verbrenne. Das geschieht, und dabei — das wird besonders bemerkt — passiert weiter nichts.

Wer die üblichen Texte von Himmelsbriefen — auch der von mir a. a. O. herausgegebenen hessischen — kennt, wird ohne weiteres bemerkt haben, daß die Frau in Halle einen Himmelsbrief am Halse hatte, wie ihn heute noch Männer und Frauen an sich tragen. Die Zauberzeichen, die Buchstaben des Alphabets, die unbekannten Namen, d. h. die unverständlichen Zauberworte, die Kreuze: all das kennen wir auch auf den uns bekannten Himmelsbriefen. Verheißungen wie die hier gegebenen finden sich immer wieder, z. B. in einem Himmelsbriefe aus Mecklenburg (Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg II 341ff.): wer diesen Brief bei sich trägt, der wird nicht getroffen von dem feindlichen Geschoß und er wird vor Dieben und Mördern gesichert sein . . . dem wird kein Donnerwetter schaden, und

Digitized by Microsoft®

ihr sollt vor Feuer und Wasser und aller Gewalt des Feindes behütet werden ... seine Feinde können ihm keinen Schaden zufügen .. (S. 344) dem kann kein Blitz oder Donner, kein Feuer oder Wasser Schaden tun. Die Namen Caspar, Melchior und Balthasar kommen unzählige Male auf entsprechenden Zauberblättern in mannigfachster Verstümmelung vor (z. B. U. Jahn, Hexenwesen und Zauberei in Pommern, S. 145 drei Beispiele).

24 Aber ich brauche nicht einzelne Übereinstimmungen des Amuletblattes der Frau in Halle 1451 mit uns heute bekannten Himmelsbriefen nachzuweisen. Wir haben den Brief noch, den die Frau trug: durch einen Zufall ist ein Exemplar in der Schweiz aufgetaucht und in dem Schweizerischen Archiv für Volkskunde IV (1900) S. 340f. veröffentlicht worden. Nur ganz geringe Abweichungen von den Angaben des Augustinerprobstes über seinen Befund, wie sie mannigfache Übertragung und Abschrift des Textes von selbst mit sich bringt, sind zu beobachten. Im übrigen wird jedermann sofort erkennen, daß wir denselben Zauberbrief vor uns haben. Er befindet sich auf einem Pergamentblatt von 42 cm Länge und 33 cm Breite im Archiv der Familie Th. v. Stockalper in Brig. Anthonius Owling, der sich als Inhaber nennt, scheint nach des Herausgebers Imesch Ermittelung im Schweiz. Archiv a. a. O. der Kastlan Ant. Owling von Brig gewesen zu sein, dessen Name von 1467–1528 wiederholt in den Urkunden der Familie von Stockalper vorkommt. Der Brief ist also wohl dort nicht viel später in Gebrauch gewesen als in Halle. Wir können einstweilen nicht feststellen, wie weit der Brief überhaupt verbreitet war, woher und wohin er überliefert worden ist. Von Interesse mag aber sein, daß ein Himmelsbrief, der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in der Schweiz vorhanden ist (Schweiz. Arch. f. Volkskunde II 277ff.), in einer spätromanischen Bearbeitung die Angabe enthält, daß er in Mademburg in Prussia, doch wohl in Magdeburg in Preußen, erschienen sei. (Schweiz. Archiv III, 1900, S. 190f.)

Der Himmelsbrief aus Brig sagt von sich: *Das ist der brieff, den bapst leo kunig karolo von himel sant und ist bewert wer in by im treit.* Es ist eben das, was Johannes Busch in dem Pergamentblatt der Frau gelesen hat *inveni in ea, quod Leo papa dedit omnibus eam portantibus hanc gratiam etc.* Ich hebe noch einige Stellen aus, die das gleiche erweisen.

In dem namen got des vatters got des suns und des helgen geists Und der helgen dreifaltikeit. Ihesus Nazarenus rex Iudeorum. Ihesus von Nazareth der Juden Kunig. Diss sint die siben wort, die unser her

Digitized by Microsoft®

am crutz sprach und wer die wort by im treit und altag ansicht in der liebi gots, der erwurbt dadurch liebi von den luten und schirm vor sinen fyenden. Er wurd des tags nit vnder gan noch in für noch in wasser noch in krieg gechlich noch an der des heilig sacrament sterben. . .

Nach jedem der Worte am Kreuz steht ein †.

Vatter in din hand bevil ich min geist also empfil ich Anthonius Owling mich in din hand wan du hast mich erlöst. O gott der warheit bekör mir alles minen ellend allen meinen presten und ungemach. Caspar, Melchior, Balthasar . . .

Das helf uns der man der den todt an dem helgen crutz nam und die helgen dry Kinig, die by im in dem himel sindt. Christus regnat. Christus imperat Cristus (sic) ab omni malo me custodiat. Agios otheos agios yschyros agios athanatos. Eleyson ymas . . . Des helff mir der man, der den tod an dem helgen krutz nam Aelli die waffen sy sigen von eysen oder von stachel † Caspar † Balthasser † Melchior p p p spn dia. dit. und sta haev su sla resten lieben worff stewlich . . .

Nachdem Evangelium Johannes I 1–14 in lateinischer Sprache eingeschoben ist, geht's mit jener oben angeführten Angabe über den Papst Leo weiter: . . *wer in by im treit und in alltag mit V pater noster und ave maria der sol des sicher sin, das im nie mer hertzleid widerfaren mag er muss zu nemen an lyb und gut an sel und an er mag in keinem wasser ertrinken noch in keinem für verbrinnen es mag auch kein falsch urteil uber in gan und wa in ein fraw by in treit die enis kinds in arbeit gat der mag es nit misslingen zu der purd und wo dieser brieff in ein huss ist da mag das für nit schaden thun und wer in by im treit den mag kein waffen nit schniden † got der sin heylig crutz . . . .*

Und behuete dich vor allen fienden das mich des waffen muss miden an kein messer noch schwert noch waffen mussen mich weder stechen noch schniden . . . .

Übergehen mag ich nicht den Satz, der plötzlich dazwischen steht *nun gehelff mir der heilig her sant odins* und unmittelbar darauf: *als gut als wie sant maria was da sy ir lieb trut kind genass † . . .*

Einige Sprüche von den heiligen Wunden, die behüten sollen zu allen Stunden vor allen bösen falschen Zungen und vor Wunden mit siebenmal wiederholtem Kreuzeszeichen zwischen den einzelnen Satzteilen beenden die Sprüche, die durch mannigfache Wiederholungen zu solcher Fülle angewachsen sind.

Zu diesem Belege lebendigen Gebrauchs zauberkräftiger Himmelsbriefe aus dem Jahre 1451 – noch ehe von einem Druck solcher begehrten Zauberzettel die Rede sein konnte –, füge ich nun endlich noch eine Schilderung aus dem Jahre 1864, die ich Herrn Geh. Baurat Krüger in Erfurt verdanke; durch die Lektüre meines Aufsatzes über Himmelsbriefe veranlaßt, hat er mir sein Erlebnis freundlichst mitteilen lassen, wie folgt:

„Als ich im Jahre 1864 in den Krieg gegen die Dänen zog, wurde auch mir ein solcher Himmelsbrief angeboten, der mich in den Gefahren der Schlacht behüten sollte. Ich erinnere mich, daß er die gleichen

Digitized by Microsoft®

Wendungen enthielt, wie der erste der von A. D. mitgeteilten. Ich nahm ihn nicht an, da ich den Aberglauben verachtete, und habe keine genaueren Erinnerungen.

26 Es wurde aber allgemein gesagt, daß in den Brandenburgischen Regimentern kein Soldat sich befände, der ohne durch einen Himmelsbrief geschützt zu sein in den Krieg zöge.

Zu Kiel hatte ich am Morgen, wo mein Regiment nordwärts weitermarschieren sollte, durch die Unzuverlässigkeit meines Wirtes das Mißgeschick nicht rechtzeitig aufzuwachen, und mußte eilig aufbrechen, um meinen Truppenteil einzuholen. An einem Punkt der Straße lieferten mir viele Papierhülsen, die ich sah, den Beweis, daß der Befehl erteilt worden war scharf zu laden; man konnte jeden Augenblick auf den Feind stoßen. Bald nachher fand ich die ganze Straße mit zerrissenen Spielkarten bedeckt. Es herrscht unter den Soldaten der Glaube, daß man in der Schlacht keine Karten (Teufelswerk!) bei sich tragen dürfe: sonst hat Tod und Teufel Macht über einen."

Man wird auch für die am Ende beigefügte Angabe, die sich nicht auf Himmelsbriefe bezieht, nicht undankbar sein. War uns ähnliches nicht unbekannt, hier sehen wir es unmittelbar wirksam in dem Leben, das unsere Väter umgab. So bald wird es auch im Leben der kommenden Geschlechter nicht absterben.

III

Zum Schlusse sei mir noch der Raum verstattet, eine Anfrage auszusenden. Es gab im Mittelalter, schon im 12. Jahrhundert und weiterhin immer zahlreicher, Briefe des Teufels. Soviel aus den Bemerkungen Wattenbachs und den von ihm vorgelegten Texten (Sitzungsberichten der berl. Akademie, 1892, S. 95ff.) hervorgeht[1], ist alsbald eine feste literarische Form aus dem „Teufelsbrief" geworden; irgendwelche Menschen oder öfter ganze Stände werden dadurch gebrandmarkt, daß man den Teufel an sie einen ihr Treiben belobenden Brief schreiben läßt. Es liegt nahe zu vermuten, daß der literarischen Form ein volkstümlicher Aberglaube den ersten Anstoß gegeben habe. Ich werde in solcher Annahme bestärkt durch eine Notiz in Tredes eben erschienenem Buche (aus seinem Nachlasse) „Wunderglaube im Heidentum und in der alten Kirche", S. 257, daß in Girgenti sich ein Brief befinde, der

[1] Einer Schrift, auf die mich W. Köhler aufmerksam machte, konnte ich einstweilen nicht habhaft werden: Dissertatio historico-theologica qua de libris et epistolis caelo et inferno delatis, sub praes. Jo. A. Schmidii, scripsit I. F. Knorrnn, Helmstadii 1725.

Digitized by Microsoft®

vom Satan eigenhändig geschrieben sein solle. Weitere Angaben werden nicht gemacht und gelegentliche Erkundigungen, die ich versuchte, haben zu keiner Auskunft geführt. Briefe an die Unterirdischen, an die Höllenherrscher gab es im Altertum; auf attischen Bleitafeln steht 27
zu lesen: „einen Brief sendend den Dämonen und der Persephone“ ἐπιστολὴν πέμπων δαίμοσιν καὶ Φερσεφώνῃ Nr. 102 bei R. Wünsch Defixionum tabellae Atticae) oder „An Hermes und Persephone sende ich diesen Brief ab“ (Ἑρμῇ καὶ Φερσεφόνῃ τήνδε ἐπιστολὴν ἀποπέμπω Nr. 103). Diese Briefe dienen dazu einen Menschen den Höllendämonen zu denunzieren, zu überantworten. Gab es damals oder später auch im Volksaberglauben Briefe jener Dämonen und ihrer Herrn an Menschen? Ich bitte alle Leser dieser Zeilen um freundliche Mitteilung dessen was ihnen bekannt ist. Dann würde es vielleicht möglich, die Geschichte nicht bloß der Himmelsbriefe, sondern auch der Höllenbriefe weiter zu untersuchen.

Digitized by Microsoft®

XVII

DIE RELIGION DES MITHRAS[1]

26 Unsere Evangelien erzählen in einer wohlbekannten Geschichte von Magiern aus dem Morgenlande (μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν Matth. II, 1). Es ist sehr bedeutsam, daß das Christentum in seinen heiligen Schriften diese Erinnerung an eine Beziehung zu den Dienern der iranischen, der persischen Religion hat aufbewahren wollen, und die alte christliche Tradition ist nicht im Zweifel gewesen, daß im besonderen Diener des Mithras gemeint seien, des persischen Gottes, der mit Christus über drei Jahrhunderte um die Weltherrschaft über die Seelen gekämpft hat. Man weiß von mancherlei Versuchen der Annäherung zwischen dem persischen und dem christlichen Kult in jenen Zeiten und wir begreifen, wie wertvoll dem letzteren bei Kampf und Bekehrung die Überlieferung sein mußte, daß die Mithrasdiener einst aus dem Osten gekommen seien und sich gebeugt hätten vor dem wahren Gotte. Wer die altchristlichen Darstellungen dieser Anbetung sah, konnte nichts anderes als eben das dargestellt erkennen: die 3 Anbetenden waren ausgestattet genau wie Mithras auf seinen zahlreichen jedem bekannten Denkmälern. Seltsam genug, daß wir gerade aus dem Jahre 66 n. Chr. ausführliche Berichte und sehr lebhafte Erinnerungen bei römischen Schriftstellern kennen, die einen Zug armenischer Magier unter Führung ihres Königs Tiridates aus dem Osten bis gen Rom erzählen. Sie ziehen zu Lande wie in einem Triumphzug, machen überall das größte Aufsehen: sie wollen Nero als den neuen König begrüßen und Tiridates redet ihn in Rom an: „Ich, mein Herr . . . bin dein Knecht; ich bin zu dir gekommen, meinem Gott, um dich anzubeten wie auch den Mithras“ usw. Dio Cassius (LXIII 1–7) braucht 7 Kapitel zur Schilderung dieser Dinge, die sehr großen Eindruck hinterlassen haben müssen, Sueton (Nero c. 13 u. 30) versäumt sie nicht zu erwähnen und Plinius (H. N. XXX 16) verzeichnet einiges Merkwürdige von diesen Magi. Wem fällt nicht die Ähnlichkeit dieser Geschichte mit dem Hauptmotiv der Erzählung des Matthäus auf? Sie war passiert in den 60 er Jahren, eben damals, als

[1] ⟨Bonner Jahrbücher Heft 108/9, 1902 S. 26 ff.⟩

Digitized by Microsoft®

die erste christlich-griechische Tradition und Literatur sich bildete.[1] 27
Jedenfalls aber war es ein Ereignis, das den Kult des Mithras zum erstenmal im Abendland weiten Kreisen eindrucksvoll bekannt machte. Denn es war nur eine flüchtige Bekanntschaft gewesen, die etliche Römer mit der Mithrasreligion im Kriege mit den Seeräubern gemacht hatten, unter denen sie, wie uns erzählt wird, verbreitet war.

Und nun etwa 150 Jahre nach jener Expedition der Magier nach Rom! Der Mithraskult beherrscht die weitesten Gegenden des römischen Reiches, er beherrscht namentlich seine nordischen Grenzen und die Lager der Legionen; der Kaiser selber ist Mithrasdiener. Der persische Kult ist Weltreligion geworden und seiner Gläubigen sind, soweit man dergleichen nach Funden und Zeugnissen abschätzen kann, viel mehr als der Gläubigen des Christentums. Vornehmlich in unsern deutschen Landen waren in dieser Zeit zahlreich die Grotten des Mithras im Gebrauch des Kultus und man hat z. B. in ihnen lange schon den 25. Dezember als den Geburtstag wie des „unbesiegten Sonnengottes“ so auch des Mithras festlich begangen, lange ehe die Christen daran dachten, diesen Tag als den Geburtstag ihres Heilandes zu feiern. Die bedeutsamsten jener Grotten mit ihren Denkmälern sind an den deutschen Grenzen wieder ans Licht gekommen und den Rhein entlang von Augst bei Basel bis Xanten haben wir die reichsten Spuren des fremden Götterdienstes. In Straßburg, Mainz und Remagen, in Bonn, Cöln und Dormagen hatte er seine Stationen. Wer die Geschichte des Mithraskultes untersucht, erforscht damit eines der ersten und wichtigsten Kapitel rheinischer Religionsgeschichte.

Darum muß jeder Altertumsfreund im Rheinlande dem Manne dankbar sein, der uns in diesen letzten Jahren die Urkunden und die Geschichte der Religion des Mithras vorgelegt hat. Franz Cumont in Gent hat in dem einen 1896 zuerst erschienenen zweiten Bande seines großen Werkes die Texte der Schriftsteller und Inschriften und die Monumente urkundlich vorgelegt, in dem andern (ersten) 1899 vollendeten diese Quellen kritisch erörtert und eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte und der Einrichtungen des Kultes in 6 Kapiteln hinzugefügt.[2]

[1] Über die Entstehung der Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande handle ich ausführlicher in der Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft und Kunde des Urchristentums III (1902) 1 ff. ⟨s. unten XVIII S. 272 ff.⟩. Das Obenstehende hatte ich lange vorher, vor nun fast ¾ Jahren geschrieben.

[2] Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra publiés avec une introduction critique par Franz Cumont, professeur à l'université de Gand. Tome premier: Introduction (contenant 14 figures et une carte). Tome second: Textes et monuments (contenant 493 figures et neuf planches en héliotypie). Bruxelles, H. Lamertin, 1896 u. 1899.

Digitized by Microsoft®

Wer heute über Hauptdinge der Mithrasmysterien berichten will, erstattet Bericht über Cumonts Arbeit und kann nur dringend wünschen, dem ausgezeichneten Buche Leser und Benutzer zuzuführen. Und wenn ich, obwohl ich nichts anderes zu erreichen wünsche, dies oder jenes in diesem kurzen Überblicke anders zu beurteilen versuche, so möchte ich nur die Anregung zu erneuter Forschung weitertragen, die er uns allen gegeben hat.

28 Wir haben es nun bequem. Seit Lajards unlesbarem und ungelesenem Buche gab es keine Zusammenfassung unsers Wissens von Mithras, nur zahllose Einzeluntersuchungen und -publikationen. Lajard konnte etwa 50 Statuen und Reliefs vorlegen, Cumont vereinigt ungefähr 400. Das zeigt am besten die Fülle der Entdeckungen der letzten 50 Jahre. Und wenn wir auch nicht undankbar werden sollen gegen die, die bisher weitergeführt hatten — nach meinem Dafürhalten dürfen nach Zoegas Arbeiten die Verdienste Habels und Georg Wolffs um Funde und Erklärungen am wenigsten vergessen werden —, so haben wir nun für Mithras ein mustergültiges Urkundenbuch: ein Muster zunächst für eine Reihe anderer Urkundenbücher der Kulte des späteren Altertums, damit auf solchem Fundamente sich wirklich der Bau einer Geschichte des Untergangs der antiken Religion erheben könne. Dann werden wir erst recht wissen, daß sie niemals untergegangen ist bis auf den heutigen Tag.

Mithra ist uralt. Inder und Iranier haben ihn beide schon in ihr Sonderleben mitgebracht. In den Veden und im Avesta hat er seine Stelle. Im Avesta ist er der Gott des himmlischen Lichtes und in sittlicher Auffassung der Gott der Wahrheit und Gerechtigkeit. Aber von diesen Urkunden — von ihrer Entstehungszeit ganz abgesehen; die Aufstellungen Darmesteters werden von den besten Kennern des Avesta als völlig haltlos angesehen — ist die hohe Geltung des Mithras in iranischer Religion nicht ausgegangen und der spätere Mithrasdienst ist nicht ein Ableger des avestischen Zoroasterdienstes. Das betont Cumont mit großem Recht. Wir erkennen aus den Inschriften der Achämeniden, wie seit Artaxerxes Mnemon Mithras neben Anahita hervortritt. Die vielen von Mithras gebildeten theophoren Namen unter dem höchsten Adel bestätigen, welche Rolle der Gott unter den Achämenidenherrschern gespielt hat: er war der Protektor der Dynastie und vor allem auch der Gott der Krieger. Etliche Angaben über den Gottesdienst der alten Perser, auch griechischer Schriftsteller (Herodot, Strabo), daß sie Sonne, Mond, Erde, Feuer, Wasser und Winde angebetet hätten, stimmen ja wohl mit dem, was von dem spätern Mithras-

Digitized by Microsoft®

dienst bekannt ist. Aber ob unsere Mittel dazu reichen, diesen letztern im wesentlichen auf die iranische Religion zurückzuführen und ihn eine Umbildung der alten iranischen Religion zu nennen, die eben dieser näher stehe als die des Avesta? Ein Faktor der Umbildung ist sehr deutlich erkennbar, der Sterndienst der Chaldäer und die astrologischen Lehren, die außerordentlich stark modifizierend eingewirkt haben. Niemand wird leugnen wollen, daß der Mithraskult, der in die griechisch-römische Welt übertrat, eine ganze Reihe von Lehren und Bräuchen fest ausgebildet hatte. Aber welche und wie sie ausgebildet waren, welche und wie sie in der andern Welt umgebildet wurden, werden wir nicht angeben können. Ich möchte diese Umbildung für sehr bedeutend und weitgreifend halten. Wir wissen ja freilich von seinen Schicksalen in den Reichen des Pontos, Kommagene, Kappadokien, Armenien fast nichts und ihre Herrscher knüpften wohl auch hier ausdrücklich an die Achämenidentraditionen an; die Inschriften und Denkmale, die Antiochos auf dem Nemrud Dagh, die er dem Zeus, Mithras und Herakles setzt, sehen nicht danach aus, als sei sein Mithrasglaube dem der späteren 29
Mysterien in mehr als den allerhauptsächlichsten Zügen ähnlich gewesen. Und er wahrte, wie er sagt, den παλαιὸς νόμος. Nicht einmal den Kult in der Höhle finden wir irgendwo vorgebildet: denn wenn die alten Perser auf der Höhe und in freier Luft ihren Gottesdienst verrichteten, so kann man doch daraus nicht den Grottendienst ableiten wollen. Durch Kleinasien soll hauptsächlich die Mithraslehre in die westlichen Länder gedrungen sein? Aber gerade im ganzen vorderen Kleinasien ist keine Spur des späteren Mithrasdienstes zu konstatieren. Ich fürchte, daß mit ihm die μαγουσαῖοι und μάγοι, die dort zu finden waren, keinen direkten Zusammenhang hatten. Und bedenklich will es mir scheinen, die Angaben über solche μάγοι oder gar die mathematici und Chaldaei der späteren Zeit für Mithras zu verwenden: sie dienten den verschiedensten Verbindungen des Glaubens und Aberglaubens der Zeit, unter denen der astrologische Aberglaube das stärkste Band war. Und ein μάγος wie der in Lukians Menippos tut nichts als was die Zauberer und Wundermänner der verschiedensten Kulte taten, auch wenn er Μιθροβαρζάνης heißt.

Auch die gelehrte Durchmusterung syrischer und armenischer Texte hat wenig geliefert, das etwa die Vorgeschichte des späteren Mithraskultes aufhellen könnte. Das bemerkenswerteste Stück ist ein Hymnus von der Seele, der in den syrischen Thomasakten eingelegt ist (letzte Ausgabe von Bevan, The hymn of the soul, Texts and studies V, Cambridge 1897, s. Cumont I 15 f.) und in den griechischen fehlte. Eben

Digitized by Microsoft®

hat M. Bonnet in den Analecta Bollandiana XX (1901) p. 159 ff. einen griechischen Text nach einer Bearbeitung des Niketas von Thessalonich herausgegeben. Es ist eine Allegorie: die Geschichte eines Prinzen, der aus seinem Vaterland im Osten nach Ägypten geschickt ist, eine kostbare Perle, die eine Schlange bewacht, zu holen. Wenn es ihm gelingt, soll er des Vaters Reich erben. Ein Trank, den man ihm gibt, läßt ihn Vaterland und Pflicht vergessen. Ein Brief seines Vaters gibt ihm Erinnerung und Mut zurück, er erringt die Perle und kommt in die Heimat, mit Freuden von seinem Vater begrüßt. Das soll den Weg der Seele und ihre Himmelfahrt bedeuten. Obwohl man gnostischen Ursprung des Gedichts nicht damit widerlegen kann, daß es nichts Christliches und damit nichts Gnostisches enthalte — denn es gibt eine vorchristliche und nichtchristliche Gnosis —, so glaube ich doch, daß Cumont mit Recht hier ein Lied erkennt wie sie bei den Mithrasmysterien liturgische Verwendung gefunden haben und im griechischen Texte könnte dafür sprechen, wie bei der Heimholung = Himmelfahrt des Ausdruck ἀετός gebraucht wird, wenn es nämlich der Kultname des höchsten Grades der Mithrasmysten ist, die in liturgischer Weihe sich zum Gotte selbst erheben (s. u.). αὕτη ἡ ἐπιστολὴ φῶς γέγονεν ἐν ἐμοὶ καὶ πῦρ καὶ τὸ ἐνόν μοι ζώπυρον ὥσπερ ἀνάψασα εἰς ὕψος ἦρεν καὶ ἀετοῦ δίκην ἀνῆξεν ὥσπερ ὑπόπτερον. Vielleicht fallen auch in diesem kleinen Stück dem Leser die rhythmischen Klauseln auf, die mir wenigstens ohrenfällig scheinen, die meist didaktylischen Klauseln, die zuletzt bei Gelegenheit der Laudatio in miracula Sancti hieromartyris Therapontis von L. Deubner, De incubatione 114 ff. besprochen sind. Ich weiß nicht, ob wir berechtigt sein werden, daraufhin den griechischen Hymnustext einer bestimmten Zeit zuzuschreiben und ich kann überhaupt das Verhältnis der syrischen und griechischen Texte des Liedes nicht aufklären. Nur das möchte ich noch anmerken, daß ich die Nennung der Länder des Ostens und Ägyptens anders auffasse als Cumont: jene stellen das Lichtreich dar nach altgewohnter Vorstellung, und wer diese Allegorie schrieb (oder wer Ägypten so darin nannte), des irdische Heimat war Ägypten.[1]

Wir wissen von Bildung und Umbildung der Mithraslehren in vorhellenistischer und hellenistischer Zeit eigentlich nichts. Plötzlich stehen die fertigen Denkmäler in überraschender Gleichartigkeit vor uns, kaum, fast gar nicht erläutert durch literarische Texte und Inschriften. Wohl erhält das Hauptkultbild, das uns allen wohlbekannte, der Gott den

[1] Wären christliche Einflüsse denkbar, so müßten uns die Worte unmittelbar einfallen „aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen" Matth. II 15 (Hosea XI 1).

Digitized by Microsoft®

den Stier niederwerfend und mit dem Schwerte in die Schulter stoßend, der feindliche Skorpion, der hilfreiche Hund, erst Sinn und Erklärung durch Heranziehung der persischen Lehren: der Archetypus all dieser Bilder war, wie Cumont fein und durchaus überzeugend darlegt, das Werk eines hellenischen Künstlers, der der Art und den Traditionen pergamenischer Kunst nahe stand. Das künstlerische Vorbild war, wie man längst annahm, die stieropfernde Nike.

Von einer Ausbreitung der Religion des Mithras in der griechisch-römischen Welt kann vor dem Ende des 1. nachchristlichen Jahrhunderts nicht die Rede sein. Aber nun geht es auch mit Macht vorwärts. Man mag wohl dem Gedanken nachgehen, wie Mithras bald den Osten beherrscht haben würde, wenn Mithradates seine Pläne ausgeführt hätte, man mag den Trümmern seiner Heere und Völker große Bedeutung in der Verbreitung des Kultes zuweisen und man mag die Notiz von dem Mithraskult der Seeräuber wohl beachten; jener Zug des Tiridates, den ich anfangs erwähnte, nimmt sich doch wie ein erster Vorläufer des Siegeszuges seines Gottes aus. Über Italien, Afrika, namentlich an Rhone, Rhein und Donau hat sich der Kult reißend schnell verbreitet. Cumont entwirft in seinen abschließenden Kapiteln meisterhafte Bilder von dieser Verbreitung, vor allem auch von dem Verhältnis dieser Religion zur kaiserlichen Macht. Unter den Flaviern im Jahre 71 ist zu Carnuntum (in der Nähe von Wien) ein bedeutendes Heiligtum gegründet worden und dieses Carnuntum ist geradezu eine heilige Stadt des Mithras gewesen für alle diese Gegenden und hat im Dienste des Mithras den anderen Orten vorangeleuchtet. Die Soldaten waren die Träger des Mithrasdienstes, die Soldaten nahmen den unbesiegten Kriegsgott von Osten auf und die Legionen trugen ihn über die Länder. Auch die Veteranen behielten, wo sie sich nach ihrer Entlassung niederließen, diesen Kult bei. Und nicht am wenigsten haben ihn die kaiserlichen Beamten akzeptiert und weitergetragen. Die Postbeamten und die Steuerbeamten, alle, die zu der Armee des kaiserlichen Verwaltungswesens gehörten — in gewissem Sinne eine internationale Vereinigung, 31
nur durch den einen kaiserlichen Willen verbunden —, sie, die über die ganze Welt bald dahin, bald dorthin geschleudert wurden, haben den nun internationalen, den Weltkult des Mithras verbreiten helfen. Bald setzt nach Ausweis der Inschriften ein kaiserlicher Kassenbeamter im fernen Kappadokien ein Mithrasdenkmal, bald baut ein Rentmeister eines Städtchens mitten im Apennin eine zerfallene Grotte wieder auf. Diese Religion war im Anfang lange eine Religion der Niedrigen und Geringen, der Sklaven und der Gefangenen. Erst allmählich ist Mithras

Digitized by Microsoft®

sozial in die Höhe gekommen, wenn man so sagen darf. Dazu haben die Kaiser das Wesentlichste beigetragen. Commodus ließ sich aufnehmen; und ein so verächtlicher, wahnwitziger Kaiser er war, nun werden auch die Hofräte Mithrasdiener, die Tribunen, Präfekten, Legaten. Septimius Severus hat bereits sacerdotes domus Augustanae, Mithras-Hofprediger, und zu seiner Zeit scheint in der Tat der Mithraskult der verbreitetste aller ähnlichen Kulte gewesen zu sein. Diocletian, Valerius und Gallienus haben ein Heiligtum des Mithras als des fautor imperii in dem erwähnten Carnuntum eingerichtet. „Aber der Bund von Thron und Altar", so schließt Cumont das Kapitel über Mithras und die kaiserliche Gewalt, „welchen die Kaiser des 3. Jahrhunderts erstrebt hatten, ward unter einer anderen Form verwirklicht, und durch eine seltsame Wendung der Dinge ward die Kirche berufen, das Gebäude zu stützen, dessen Fundamente sie erschüttert hatte. Das Werk, das die Priester des Serapis, des Baal und des Mithras vorbereitet hatten, ward ohne sie und gegen sie vollendet; aber nichtsdestoweniger waren sie die ersten gewesen, die im Abendlande das Gottesgnadentum der Könige gepredigt hatten, und sie hatten eine Bewegung eingeleitet, deren Rückschläge ins Unendliche sich ausdehnen sollten."

Die höchste Macht des Mithrasdienstes fällt ins dritte Jahrhundert. Von den Ufern des Schwarzen Meeres bis nach Nordbritannien, vom Hadrianswall bis an die Grenzen der Sahara, überall sind die Mithrasheiligtümer angesiedelt. Und doch nicht überall. Vorderasien und Griechenland, die Gegenden, wo das Christentum blühte und seine Macht entfaltete, waren frei vom Mithraskult. Denn ein Rest, der im Piräus gefunden wurde, der Hafenstadt, wo eben alles aus- und einging, kommt nicht in Betracht. Weder in Korinth noch in Thessalonich, weder in Philippi noch Ephesus, weder in Smyrna noch Sardes, weder in Pergamon noch Laodicea, weder in Galatien noch Bithynien hat sich eine Spur mithräischen Dienstes gefunden. Ein Blick auf die Cumonts erstem Bande beigegebene Karte zeigt diesen so überaus lehrreichen Tatbestand. Die Mithrasreligion und das Christentum haben sich geradezu die Welt geteilt, bis sie namentlich in Rom und in Afrika zum Entscheidungskampf zusammenstießen. Die eine Tatsache, daß das Christentum die eigentlich griechischen Gegenden, die Lande griechischer Kultur erobert hatte, könnte seinen endlichen Sieg erklären.

Die Lehren und Offenbarungen der Mithrasmysterien aus den Reliefdarstellungen wieder zu erschließen, ist eine außerordentlich schwierige Aufgabe. Denn diese Darstellungen sind für vieles die einzige Quelle,
32 da wir ja sonst fast nur durch die Vermittelung vom Mithras abgefallener

Digitized by Microsoft®

Christen einige Notizen erhalten: und diese Abtrünnigen werden selten die höchsten Weihen erlangt und die letzten Geheimnisse der Mithraslehren gekannt haben. In fast jeder Religion, in der bildliche Darstellung eine kultische Rolle spielt, heben sich immer wiederkehrende feste Szenen heraus, wie, wenn ich Christliches vergleichen darf, Maria mit dem Kinde, der Gekreuzigte, die sog. Pietàgruppe. Die Hauptszene des Mithrasdienstes ist die Tötung des Stieres. Wohl sind mannigfache Deutungen, namentlich auch astrologische, in den verschiedenen Stufen der Mysterien gegeben worden: das Wesentliche ist die kosmogonische Bedeutung. Aus diesem Stiere entsteht alles, Tiere und Pflanzen. Kaum minder wichtig wird den Mysten die eschatologische Bedeutung der Stiertötung gewesen sein. Nach persischen Überlieferungen mußte am Ende der Zeiten wiederum ein Stier geopfert werden, damit die Menschen erlöst würden. Ein Trank der Unsterblichkeit, der aus dem Fette des Stieres und der Weintraube gewonnen wird (auf der Rückseite des großen Heddernheimer Reliefs reicht nach der Stiertötung Helios dem Mithras eine große Weintraube), spielt im Kulte eine Rolle. Der stiertötende Mithras ist Schöpfer und Erlöser. Ich gehe auf die einzelnen Fragen nicht ein, die Cumont mit größter Umsicht erörtert hat; aber ein paar rätselhafte Sätze eines Zauberpapyrus (des großen in Paris bei Wessely Denkschriften der k. k. Akad. d. W. in Wien, 1888, v. 825–828) kann vielleicht einer meiner Leser deuten. Sie stehen am Schlusse mithräischer Texte und haben nicht undeutlichen Zusammenhang mit den uns bekannten Vorstellungen. ἀνέβη Ζεὺς εἰς ὄρος (ερος Papyrus) χρυσοῦν μόσχον ἔχων καὶ μάχαιραν ἀργυρέαν. πᾶσιν μέρος ἐπέδωκεν, αμαρα μόνον οὐκ ἔδωκεν. εἶπεν δέ· ἐξάφες ὃ ἔχεις καὶ τότε λήψει.[1] Es ist der unverständliche Rest einer epischen Einleitung, wie wir das bei den Zaubersprüchen alter und neuer Zeit gewohnt sind. Ist Zeus hier = Ahura-mazda oder = Mithras? Ist der Spruch „gib hin was du hast, dann wirst du empfangen" ein Kernspruch der Mithrasmysten gewesen?

Die Deutung, daß die Figuren des Löwen, des Kraters und der Schlange, die sich häufiger unter der Stiertötung finden, die Elemente des Feuers, des Wassers und der Erde darstellten, mag etwas Einleuchtendes haben, auch wenn die Zumutung, in den an ganz anderer Stelle, an den Ecken des Reliefs, angebrachten Köpfen der Windgottheiten die zugehörige Vertretung des Luftelements zu finden, die Überzeugungskraft der Darlegung etwas abschwächt. Ich möchte zur Erklärung einen ägyptischen Hymnus (Abraxas S. 51 u. 97) heranziehen, der beginnt:

[1] ⟨S. Mithrasliturgie ² S. 220 f.⟩

Digitized by Microsoft®

χαῖρε δράκων, ἀκμαῖε λέων, φυσικαὶ πυρὸς ἀρχαί,
χαῖρε δὲ λευκὸν ὕδωρ καὶ δένδρεον ὑψιπέτηλον,

dann folgen ägyptische Dinge, auch der Sonnen-κάνθαρος, zum Schlusse heißt es:

νεῦσον ἐμοί, λίτομαι, ὅτι σύμβολα μυστικὰ φράζω,
ἵλαθί μοι, προπάτωρ, καί μοι σθένος αὐτὸς ὀπάζοις.

Wir wissen, welche Rolle auch der Baum in den Darstellungen der
33 Reliefs spielt, und so nennen die ersten Zeilen in der Tat σύμβολα μυστικά des Mithrasdienstes. Ich stehe nicht an, das Lied für eine ägyptische (gnostische?) Umgestaltung eines Mithrashymnus zu erklären.

Wenn Cumont sogar die gelegentlich zusammen auftretenden Darstellungen eines Schwertes, eines flammenden Altars, eines Pilleus und eines Baumes als Zeichen der Elemente erklären will, so ist hier ein entschiedener Protest am Platze. Daß das Schwert das Wasser, der Hut die Luft bedeuten soll, bedarf doch ein wenig seltsamer Umwege. Wir sehen ja aber alle diese vier Dinge in sehr signifikanten Kultszenen eine bedeutende Rolle spielen: ein Messer der gleichen Art hält Mithras der Felsgeborne, auf dem Kopfe trägt er den pilleus, in der anderen Hand hält er eine Fackel. Mit dem Messer werden die Zweige des Baumes, des Lichtbaumes, wie ich meine (Abraxas 96 ff. 98,2), in und aus dem ja auch Mithras gelegentlich erscheint[1], abgeschnitten. Die Zweige spielen eine bedeutsame Rolle in diesem Kult. Der Pilleus ist hinter dem Stier auf einem Schwerte[2] aufgehängt auf der erwähnten Rückseite des Heddernheimer Reliefs, an einem Baume ist er aufgehängt Fig. 78. Der Altar ist oft, offenbar mit voller Absicht, der Szene beigegeben, da Helios und Mithras (bezw. Mithras und ein Myste) sich zum Bunde die Hand reichen: über dem Altar. Einmal wird gerade dabei auch das Messer zu heiliger Handlung gebraucht (I 322). Wir können also mancherlei vermuten: jedenfalls haben wir die „Symbole" wichtiger Kulthandlungen vor uns. Ich will eine Vermutung nicht verschweigen: das Schwert könnte die Einweihung des miles unter den mithräischen Graden bezeichnen und bei dieser Einweihung wurde nachweislich ein Schwert gebraucht (I 319), zudem ist es ja das natürliche Abzeichen der Soldaten; der pilleus würde den Perser bezeichnen, der

[1] Auf den Ἑρμῆς κυφαριςςιφᾶς und Hillers Erläuterung Hermes XXXVI (1901) S. 452 ff. möchte ich hier wenigstens hinweisen.

[2] Daß der Gegenstand, auf dem der Pilleus hängt, sicher ein Schwert sei (nicht „une perche" nach Cumont) bemerkt mir nach eigner Untersuchung des Denkmals Herr Dir. Dr. Lehner.

Digitized by Microsoft®

ihn auch auf der neuen Darstellung des heiligen Mahles aus Bosnien trägt (I 175, vgl. 317), der Altar einen Kultakt, dessen Vorbilder ich vorhin erwähnte, und der Baum etwa eine Rückkehr zum Lichtreich, einen Kultakt, in dem das δένδρεον ὑψιπέτηλον eine Rolle spielte. Vielleicht würden mir weiter unten zu machende Andeutungen das Recht geben, auch hier von der symbolischen Bezeichnung der Grade der λέοντες und der ἡλιοδρόμοι zu reden. So würde dann z. B. mon. 193 Fig. 169 die siebenmal wiederholte Darstellung des Schwertes, Altars, Pilleus, Baumes die Weihe des Soldaten, Löwen (Feuer, s. bes. S. 11), Persers, Ἡλιοδρόμος zu bedeuten haben (über die fehlende Darstellung des höchsten Grades s. unten S. 36 <264>).

Ich verliere mich in Einzelheiten und ich will denn auch von den Nebenszenen, die das Hauptrelief so zahlreich und so rätselvoll umgeben, nicht weiterhin berichten. Die Dadophoren, Cautes und Cautopates (die Namen bleiben dunkel), werden schlagend erklärt als die Wiederholung des Mithras selbst. Es ist der dreieinige Mithras, Μίθρας τριπλάσιος, wie es einmal heißt, die aufgehende, leuchtende und nieder- 34
gehende Sonne. Mit feiner Divination wird den Darstellungen des felsenschießenden Mithras oder der Stierbarke auf der Flut ansprechende Bedeutung und weitreichende Beziehung abgewonnen.

Drei Szenen und Szenengruppen treten wohl am stärksten unter den Nebenbildern hervor: die Felsgeburt, die Szenen der Stierjagd und des Stierfanges, die des Helios und Mithras. Die Gruppe der Geburtsszene ist künstlerisch so niedrig einzuschätzen, so plump komponiert, daß sie ebensogut von einem beliebigen Maurermeister erst späterer Zeit herausgehauen sein kann, als sie etwa schon ein rohes Bildwerk orientalischer Heimat zum Vorbild haben könnte. Die Herkunft einer Begleitszene und ihrer Darstellung wäre uns viel wichtiger: denn deutlich sind mehrfach Hirten dargestellt, die den neugeborenen Gott anbeten. Eine an sich in ihrem Zusammenhang sehr wohl verständliche Legende: im Gebirg wird am Morgen der Gott des Lichts aus dem Felsen geboren, die Hirten in den Bergen sind die ersten, die vor ihm niederfallen.

Aus den Darstellungen des stierjagenden, stierfangenden, stiertragenden Gottes erkennen wir mancherlei Einwirkung griechisch-römischer Legenden. Nicht bloß äußerliche Ähnlichkeiten haben die Übernahme von Motiven der Herakles- und Cacussage, die wir zu konstatieren glauben, veranlaßt: das mythische Grundmotiv ist das gleiche gewesen. Es ist der Raub des himmlischen Schatzes, ein Motiv, das in so vielen wechselnden Vorstellungen und Bildern der indogermanischen Völker aus-

Digitized by Microsoft®

geprägt ist (vgl. Usener, Sintflutsagen 182ff., 192f.). Oft ist wie in jenen griechisch-römischen Legenden der Schatz die Rinderherde, die geraubt, zur Höhle geführt wird usw.; hier ist es der Himmelsstier, der Bringer aller Fruchtbarkeit und alles Segens der Erde. Ich wundere mich, daß Cumont überhaupt gar nicht auf die tiefere mythische Bedeutung des Stieres eingegangen ist. Man mag es ja bedenklich finden, durch die Vorstellungen anderer Völker Deutung suchen zu wollen: aber die Analogien der mythischen Formen, zumal fast aller anderen indogermanischen Völker anzuführen, eben nur als Analogien, kann, wie schon in so vielen Fällen, auch hier nur förderlich sein. Nur darauf möchte ich mit einem Worte hinweisen, daß der Stier, dessen Schwanz in eine oder auch mehrere Kornähren ausläuft, doch jeden erinnern muß an den „Kornstier", den „Vegetationsstier" unseres Volksglaubens und die parallelen Schöpfungen antiker Völker. Auch er wird gejagt, getragen, getötet und durch ihn die Flur gesegnet. Mannhardt (Wald- und Feldkulte II 326ff., Mythologische Forschungen 62ff., 92ff.) und neuerdings z. B. Frazer (The golden bough, 2. ed., II 277ff.) haben uns diese Gestaltungen erläutert. Ob wir nicht auch bei Mithras in ähnlichem Glauben den sozusagen volkstümlich-mythischen Grund finden dürften, auf dem dann in verschiedenen Schichten immer reflektiertere, immer künstlichere Doktrinen aufgebaut wurden?

Unter den Mithras-Heliosszenen unterscheiden wir als typisch wiederkehrende: Helios niedersinkend vor Mithras, von diesem zu ihm emporgezogen, auch wohl mit der Strahlenkrone von ihm gekrönt; Mithras und Helios (oft über einem Altar) sich die Hand reichend; beide zusammen gen Himmel fahrend auf dem Wagen des Helios; beide zusammen zum Mahle liegend. Daß die Szenen eines Mythus vorliegen, in dem Mithras im Bunde mit Helios gedacht ist, liegt am Tage. Es ist schwer, das Verhältnis der beiden klar zu erkennen: scheint es doch nach der Hauptkultgruppe, in der ein Rabe dem Mithras Botschaft von Helios bringt, als stehe der Stiertöter im Dienste des Sonnengottes. Und hier fällt Helios vor Mithras nieder: bekennt er seinem Abgesandten, als dieser seine Großtaten getan: du bist größer denn ich? Wie dem sei, jedenfalls sind diese Szenen zwischen Mithras und Helios die mythischen Vorbilder kultischer Begehungen im mithräischen Ritus. Auf dem Relief aus Bosnien sind es deutlich 2 Mysten, die zu Tische liegen und von den übrigen niedern Grades, die z. T. ihre Tiermasken aufhaben, bedient werden (I 176); auch die Szene, da Helios vor Mithras niederfällt, hat ihre Analogie in Darstellungen, da ein anderer, jedenfalls nicht Helios, sondern ein Myste, anbetend kniet (einmal ist er nackt, II Fig. 262,

Digitized by Microsoft®

Fig. 152?, im Ritus von besonderer Bedeutung). Nicht bloß die Szene des Mahls, das ja, wie wir wissen, eine bedeutsame sakramentale Bedeutung hatte, alle diese Szenen sind das Prototyp sakramentaler Akte: Helios ist der Erstling der Eingeweihten, der πρωτομύστης. Darum nennt ihn auch in einem mithräischen Papyrustexte, von dem ich gleich sprechen werde, der Myste seinen Vater: er ist der πατήρ, trägt die Bezeichnung des ersten Grades der Eingeweihten. Und in eben diesem Texte muß Helios den zu Mithras aufsteigenden Mysten dem Gotte zuerst melden: er ist hier, wie Mithras zwischen dem Menschen und dem höchsten Lichtgott und dem Ahura-mazda nach älterer Lehre, der Mittler, der μεσίτης, zwischen dem Menschen und Mithras. Ich möchte nicht so weit gehen, die einzelnen Ritualszenen als Einweiheszenen in die einzelnen Grade der Mysterien zu deuten: daß die „Löwen" zuerst an dem heiligen Mahle teilnehmen durften, ist auch sonst wahrscheinlich (Cumont I 317, 321) und den auf dem Sonnenwagen fahrenden als ἡλιοδρόμος Sonnenfahrer (wie ἱπποδρόμος = der Pferderenner), den zweithöchsten Gradnamen, zu bezeichnen läge nahe. Auf den Darstellungen der oben erwähnten Szene, da Helios oder der Myste vor dem Gotte niederfällt, hält Mithras gelegentlich einen Pilleus über den Knienden, mehrfach aber einen Gegenstand, den Cumont als Rhyton erklärt (I 172)[1]. Der Pilleus war das Abzeichen des „Persers" (I 317), und wenn wir bei Porphyrios sahen, daß die Perser mit Honig gesalbt seien (ὅταν δὲ τῷ Πέρσῃ προσάγωσι μέλι κτλ.)[2], so stimmt auch das dazu, daß wir das Vorbild der Weihe der „Perser" dargestellt erkennen dürften. Der Bund über dem Altar möchte die Aufnahme unter die 36
λέοντες darstellen können, die von nun an μετέχοντες waren (I 317): das Feuer (der Löwe ist Sinnbild des Feuers) spielte dabei eine Rolle und Wasser durfte deshalb bei der Weihe nicht angewendet werden.[3]

---

[1] Der Gegenstand, den Mithras in der Darstellung des Reliefs mon. 235, c, 5° in der Hand hält (nach Cumont une outre dégonflée), ist ein ὦμος μόσχου nach dem Pariser Papyrus v. 699f. Wessely. Darüber werde ich in meiner demnächst erscheinenden Ausgabe des Papyrustextes ausführlicher handeln ⟨Mithrasliturgie S. 77⟩.

[2] Soviel ich sehe, erwähnt Cumont gar nicht, was nach dem Bericht des Porphyrios de antro nymph. 15 dem Gebrauch des Honigs zugrunde liegt: die Bienen sind den Alten (auch den Ägyptern) nach bekannter Legende βουγενεῖς: von besonderer Bedeutung für die Mysten des Mithras.

[3] Einmal (mon. 16a) hantiert Mithras mit dem Schwert an der Hand des Gegenüberstehenden: ich möchte nicht vom Blutbund mit einem anderen Gotte reden (I 173), sondern vermuten, daß irgendein Mal, eine σφραγίς dem Mysten beigebracht wird.

Digitized by Microsoft®

Es würden sich nun alle Schwierigkeiten des Wechsels der vorkommenden Darstellungen überraschend gut erklären lassen; oft finden sich nur „Anbetung", Mahl, Himmelfahrt: die drei hauptsächlichsten Kultweihen der Perser, Löwen, Ἡλιοδρόμοι. Der letzte Grad hat dann begreiflicherweise keinen bildlichen Ausdruck gefunden, bildeten ihn doch oft wohl eben nur die „Direktoren" des Kults. Oder aber (da ja nach gewöhnlicher Reihenfolge die Löwen vor den Persern stehen) man hat das Mahl, zu dem allerdings zuerst die Löwen zugelassen wurden, als das höchste Sakrament aufzufassen, das umgeben wird von den Darstellungen der beiden nächsthöhern Weihen. Dazu stimmt vortrefflich, daß die Darstellung des Mahles mehrfach am Ende der Reihe steht: es ist dann in jedem Falle das Seligenmahl des zu Mithras eingegangenen Mysten.

Ich bin damit schon auf die Organisation des Rituals, des Klerus und der Gläubigen zu sprechen gekommen. Von dem sakramentalen Mahl ist die Rede gewesen: Iustin und Tertullian erwähnen es schon. Es gab auch eine sakramentale Taufe als Aufnahmeritus. Ein besonderes Interesse hat die Beobachtung Cumonts (I 318 Anm. 11), daß das Wort sacramentum gerade von Tertullian angewendet wird, wo von der Einweihung der milites die Rede ist: es bedeutete ja längst den „Eid" der Soldaten. Von Tertullian an hat die lateinische christliche Terminologie μυστήριον durch sacramentum wiedergegeben. Das Wort Sakrament, wie wir es heute brauchen, werden wir in der Tat der Soldatenreligion des Mithras verdanken. Eine andere Beobachtung, die Cumont gemacht hat, hätte er noch unbedenklicher weiterführen können: der erste Tag der 7tägigen Woche war für die Mithrasdiener der Tag der Sonne; schon eine Stelle des Celsus beweist das (Cumont I 118f.). Wann und wodurch ist im römischen Reiche der Sonntag der Anfang der siebentägigen Woche geworden? Das Christentum durch Konstantin, wie man annimmt, kann es schon deshalb nicht gewesen sein, weil zwei mit Sol beginnende Wochengöttersteine von durchaus heidnischem Gepräge aus vorkonstantinischer Zeit vorhanden sind (s. Gundermann in Kluges Zeitschrift für deutsche Wortforschung I, 1900, S. 180f.). Wie hätte vorher das Christentum Macht und Möglichkeit so weitgreifender allgemeiner Änderung haben sollen? Ist es nur der theoretische Einfluß der Verehrung des Sol Invictus als des Reichsgottes gewesen (so Gundermann), oder vielmehr die außerordentlich wirksame praktische Einwirkung der zahllosen Mithrasgemeinden, die ja unter den Severen und namentlich wieder unter Diokletian zugleich die höfische, die Reichsreligion ver-

Digitized by Microsoft®

traten und mindestens seit der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts (wahr- 37
scheinlich schon viel früher) den Sonntag als den Anfang der Woche und den Tag ihres Herrn feierten?[1]

Wohl das Wichtigste, was wir von der Organisation des Kultes wissen, sind die sieben Grade der Eingeweihten und ihre Namen von den „Raben" und „Verhüllten", die zuerst dem Gotte „dargestellt" werden (ostendere ist der rituelle Ausdruck), bis zu den „Vätern". Eines ist mir hier in Cumonts Darlegungen nicht verständlich: die Porphyriosstelle, de abst. IV 16: ὡς τοὺς μὲν μετέχοντας τῶν αὐτῶν ὀργίων μύστας λέοντας καλεῖν, τὰς δὲ γυναῖκας ὑαίνας, τοὺς δὲ ὑπηρετοῦντας κόρακας. ἐπὶ δὲ τῶν πατέρων . . . ἀετοὶ γὰρ καὶ ἱέρακες οὗτοι προσαγορεύονται ist gewiß verderbt. Aber darum, weil uns ὑαίνας verdächtig scheint (λεαίνας hat man längst vermutet)[2] und weil weiterhin sicher das festzustellen ist, daß vor ἀετοί einige Worte fehlen[3], die aber den mit ἀετοὶ γὰρ beginnenden Satz ja nicht in dem Sinne affizieren könnten, den wir erkennen, darum darf man doch nicht auf die wertvolle Angabe verzichten, die der, wie Cumont mehrfach betont, vorzüglich unterrichtete Porphyrios uns gibt. Und wenn eine Inschrift aus Lykaonien (Bull. C. Hell. 1886 p. 310, Amer. Papers III No. 26, Cumont II nr. 549)

> Λ]ούκιος ἀνέστησε Τήλεφον καὶ Μάρκον καὶ Σέξτο[ν καὶ] ἑαυτὸν ἀετὸν καὶ Ἄμμουκιν Βαβόου τὸν π[α – τέρα] ἀετὸν τειμῆς χάριν

die Bezeichnung des ἀετός in einer Weise gibt, daß an ihrer rituellen, der Porphyriosstelle entsprechenden Bedeutung kein Zweifel sein kann (andere Inschriften eben daher enthalten die Bezeichnung des λέων), so ist doch Erwin Rohdes „explication", der das zuerst konstatiert hat (Psyche[1] 679, Anm. 1), nicht bloß „ingénieuse", sondern in der Tat „certaine", was Cumont nicht gelten lassen will (II zu Inscr. nr. 550). In Lykaonien und Isaurien sei bisher keine Weihung an Mithras gefunden – können denn die Inschriften unecht sein? Ich

---

[1] Daß es das Christentum etwa noch früher tat (Cumont I 339, Anm. 5), ändert an den gegebenen Ausführungen nichts; das blieb fürs allgemeine wirkungslos.

[2] Im übrigen haben wir gewiß kein Recht, die Möglichkeit in Abrede zu stellen, daß in gewissen Kulten bestimmter Gegenden Frauen zugelassen sein konnten.

[3] Cumont vermutet ἐπὶ δὲ τῶν πατέρων καὶ τοιαῦτα τίθενται ὀνόματα. Ich würde etwa annehmen ἐπὶ δὲ τῶν πατέρων ὀνόματα τίθενται ἄλλων ζῴων (oder ὀνόμασι χρῶνται ἄλλων ζῴων).

Digitized by Microsoft®

denke, wir haben festzustellen, daß die πατέρες, vielleicht in gewissen Kulten und gewissen Gegenden, auch ἀετοὶ oder ἱέρακες hießen, und wenn gerade Porphyrios und die asiatischen Inschriften uns diese Bezeichnungen überliefern, so werden wir wahrscheinlich die Termini in Mithraskulten des griechischen Ostens vor uns haben.

Und hier möchte ich sogleich den Anfang eines Stückes des Pariser Zauberpapyrus zufügen, den Wessely in den Wiener Denkschriften 1888 veröffentlicht hat (s. o. ⟨259⟩), den Cumont kennt und prüft, aber leider sehr mit Unrecht als ziemlich wertlos für die Kenntnis der Mithrasmysterien verwirft. Er gibt nur den Anfang und ein paar Reihen
38 wörtlich (II p. 55f.) und referiert kurz über das übrige. Der auch bei Cumont in arger Korruption und Sinnlosigkeit gegebene Anfang muß so heißen: Ἴλαθί μοι, Πρόνοια καὶ Τύχη, τάδε γράφοντι τὰ πρῶτα παράδοτα μυστήρια. μόνῳ δὲ τέκνῳ ἀθανασίαν ἀξιῶ, ὧ μύσται τῆς ἡμετέρας δυνάμεως ταύτης[1], ἣν ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας ἐκέλευσέν μοι μεταδοθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου αὐτοῦ, ὅπως ἐγὼ μόνος αἰητὸς οὐρανὸν βαίνω καὶ κατοπτεύω πάντα. — αἰητός setze ich mit voller Zuversicht für das überlieferte αἰητης (wofür Wessely δι' αὐτῆς, Cumont δι' αὐτῆς εἰς οὐρανόν) und bin der Überzeugung, daß wir hier die Liturgie der „Adler", d. h. des höchsten Grades der Mithrasmysten besitzen. Das muß ich nun freilich an anderem Orte näher begründen und vor allen Dingen den sehr schweren Text hergestellt vorlegen.[2] Ohne das ist jede Diskussion nutzlos. Cumont hat sich offenbar wesentlich gestoßen an den zahlreichen sinnlosen, oft hebräisch klingenden Zauberworten, die in den Text eingeklemmt sind. Aber das ist nur die schwarze Brühe, die der Zaubermeister über den gestohlenen Braten ausgegossen hat, um ihn seinem Gesindel schmackhaft zu machen. Genau so haben sie die liturgischen Hymnen, die sie zu Zaubergebeten benutzten, mit dem immer gleichen Apparat aus des Metrums und des Satzes Fugen gesprengt: man hebt sie heraus und hat die alten fließenden Verse. Wie heute aus Bibel und Gesangbuch die Zauberer ihre Sprüche machen, so haben jene Magier aus den liturgischen Texten der ihnen zugänglichen Kulte den geistigen, den religiösen Inhalt ihrer Zauberaktionen gedeckt. Und die gewaltige kunstreiche Sprache jener Liturgie, wenn das Fremde fortgeschnitten

---

[1] Der Zwischensatz nach ταύτης χρὴ οὖν σε, ὦ θύγατερ, λαμβάνειν χυλοὺς βοτανῶν καὶ εἰδῶν τῶν μελόντων σοι ἐν τῷ τέλει τοῦ ἱεροῦ μου συντάγματος ist ein am Rande beigeschriebenes Zauberrezept, das falsch in den Text geraten ist.

[2] ⟨S. Eine Mithrasliturgie, erläutert von A. D., Leipzig 1903, zweite Auflage 1910.⟩

Digitized by Microsoft®

ist, trägt, hoffe ich, den Beweis in sich, daß diese buntprächtige Perle religiöser Dichtung die Mißachtung nicht verdient, die ihr Cumont, der sie ja freilich im Kote versunken sah, zuteil werden läßt. Die Seele steigt dieser Liturgie gemäß auf durch die Planetensphäre und durch die Fixsternsphäre zu Helios und dann zu Mithras. Hier mögen nur 3 Gebete als Probe übersetzt stehen. Der vollständige Text selber wird erst die Überzeugung begründen können, daß wir hier eine, die einzige (im wesentlichen) vollständige Liturgie eines antiken Kultes haben.

Die erste Anrufung lautet:

„Erster Ursprung meines Ursprungs, Urgrund meines Urgrunds
„erster, Geist meines Geistes Erstling, Feuer, das zu meiner Mischung
„von den Mischungen in mir von Gott gegeben ist, des Feuers in
„mir Erstling, Wasser des Wassers in mir Erstling, Erdstoff des
„Erdstoffes in mir Erstling, mein vollendeter Leib des N. N., Sohnes
„der N. N., fertig gebildet von einem Arme, der an Ehren reich,
„und einer Rechten, die unvergänglich ist, in lichtloser und durch-
„leuchteter Welt, in unbeseelter und beseelter. Wenn es euch denn
„gefallen hat, mich wiederzugeben der Geburt der Unsterblichkeit,
„mich, der ich gehalten werde durch die mir gegebene Natur, damit
„ich nach der gegenwärtigen und mich arg bedrängenden Not 39
„schauen möge den unsterblichen Urgrund mit dem unsterblichen
„Geiste, mit dem unsterblichen Wasser, mit dem Festen und der
„Luft, auf daß ich durch Geist wiedergeboren werde, daß ich ge-
„weiht werde und in mir wehe der heilige Geist, auf daß ich be-
„wundere das heilige Feuer, auf daß ich schaue die Tiefe, des
„Aufgangs schauervolle Flut, und auf mich hört der lebenzeugende
„und ringsumwallende Äther; denn ich soll schauen mit meinen un-
„sterblichen Augen, sterblich gezeugt aus sterblichem Mutterleibe,
„erhöht von allmächtiger Kraft und unvergänglicher Hand, mit un-
„sterblichem Geiste den unsterblichen Aion und Herrn der Feuer-
„kronen, durch heilige Weihen gereinigt, da unter mir steht auf
„ein kleines die menschliche Seelenkraft, die ich wiedererlangen
„werde nach der gegenwärtigen und mich bedrängenden bitteren
„Notwendigkeit schuldentrückt, ich der N. N., Sohn der N. N., nach
„Gottes unabänderlichem Ratschluß, denn es ist mir nicht erreichbar
„als dem sterblich geborenen mit dem goldnen Flammenglanz der
„unsterblichen Leuchte in die Höhe zu steigen. Stehe still, ver-
„gängliche Menschennatur, und sogleich laß mich los nach der un-
„erbittlichen und niederdrückenden Not. Denn ich bin der Sohn."

Digitized by Microsoft®

Helios wird folgendermaßen angerufen:

„Herr, sei gegrüßt, großmächtiger, hochgewaltiger König, größter „der Götter, Helios, Herr des Himmels und der Erde, Gott der „Götter, mächtig ist dein Hauch, mächtig ist deine Kraft, Herr, „wenn es dir gefällt, melde mich dem höchsten Gotte, der dich er- „zeugt hat und gemacht: ein Mensch, ich der N. N., Sohn der „N. N., geworden aus sterblichem Mutterleibe der N. N. und dem „Lebenssafte des Samens, der heute von dir neugezeugt aus so „vielen Tausenden zur Unsterblichkeit berufen ist in dieser „Stunde nach dem Ratschluß des überschwänglich guten Gottes, „strebt und verlangt dich anzubeten nach all seiner menschlichen „Kraft."

Das letzte Gebet an Mithras lautet so:

„Herr sei gegrüßt, Herrscher des Wassers; sei gegrüßt, Be- „gründer der Erde; sei gegrüßt, Gewalthaber des Geistes. Herr, „wieder geboren verscheide ich, indem ich erhöhet werde, und da „ich erhöhet bin, sterbe ich; durch die Geburt, die das Leben zeugt, „geboren, werde ich in den Tod erlöst und gehe den Weg, wie du „gestiftet hast, wie du zum Gesetze gemacht und geschaffen hast „das Sakrament."

Die Analogien mit der altchristlichen Taufliturgie und überhaupt der liturgischen Bildersprache des alten Christentums sind frappant. Die Erleuchtung, die Wiedergeburt und die Gotteskindschaft sind auch hier die sakramentalen Bilder, die überall wiederkehren. Hier wird sich auch der Zusammenhang der späteren Mithraslehren mit platonischen, besonders auch stoischen Gedanken deutlich erkennen lassen, den Cumont mit Recht mehrfach betont hat. Doch genug hiervon.

Es wäre noch so vieles zu berichten, was wir nun durch Cumont klar zu übersehen imstande sind, und ich habe von der Einrichtung der Grotten, von den jetzt erst recht verständlichen Bildern des großen Aion oder Kronos, des Zeitengottes, von den Zodiakal- und Planetenbildern, ihrem Dienste und ihrer Deutung, von Helios, Selene, den Winden und ihrer besonderen Rolle und von vielem anderen gar nicht gesprochen. Es ist nicht möglich, den Reichtum dieser Dinge auf wenigen Blättern zu verzeichnen. So mögen denn nur noch einige Worte dem Kampfe und dem Untergang der Mithrasreligion gewidmet sein.

In Rom stieß Mithras zuerst ernstlich mit anderen Göttern zusammen. Dort war die große Garnison, die Mengen der Veteranen, die un-

Digitized by Microsoft®

geheuren Massen der orientalischen Sklaven in den Palästen der Reichen und Vornehmen. In dieser großen Weltherberge kam alles zusammen; mancher Sklave mag anfangs seinen Herrn zum Mithrasdiener gemacht haben: schließlich waren die Herren, die Aristokraten, diejenigen, die am zähesten am Mithrasdienst festhielten. Dreißig Mithräen lassen sich in der Umgegend Roms nachweisen: unter dem Kapitol und da, wo heute der Vatikan steht, waren Mithrasheiligtümer. Dort vor allem haben Christus und Mithras um die Weltherrschaft gekämpft. Beide Kulte beginnen weiter über die Länder zu greifen im 1. Jahrhundert, in der Zeit der Flavier, beide dringen zu den Hochstehenden und Gebildeten, beide werden literarisch im 2. Jahrhundert: Mithras scheint zu siegen im 3. Jahrhundert, er ist bis zur Vernichtung besiegt am Ende des 4.

Die Christenverfolgung des Diokletian führt, vielleicht nicht unrichtig, eine Überlieferung auf die Einwirkung der Mithraspriester zurück; nach Konstantin beginnt die Zerstörung der Mithrasheiligtümer, die Mithrasverfolgung. Firmicus Maternus ruft Konstantins Nachfolger in glühendem Fanatismus auf, die Tempel des Mithras auszurotten. Aber es kommt Iulian. Er war ein begeisterter Mithrasverehrer, Mithras-Helios war sein Hauptgott. Und die Mithrasdiener kämpfen wieder kräftig für ihren Glauben. Im Jahre 361, am 24. Dezember, dem Vorabend des großen Mithrasfestes, wollte in Alexandria der Patriarch Georgios ein Mithrasheiligtum zerstören, um an seiner Stätte eine christliche Kirche zu erbauen. Die Behörden setzen ihn fest, die wütende Menge reißt ihn aus dem Gefängnis und lyncht ihn auf offener Straße.

Ein anderes Bild: im Jahre 377 weiß der Präfekt Gracchus in Rom, der sich taufen lassen will, kein besseres Mittel, sich oben angenehm zu machen, als das, daß er eine Mithrasgrotte mit allen Statuen und all ihrem Inhalt bis auf den letzten Rest vernichtet.

Die letzten, die sich energisch als Mithrasdiener behaupteten, waren die römischen Aristokraten. Noch 392 wurde durch Nicomachus Flavianus – es war die kurze Zeit der Usurpation des Eugenius – eine große nicht geheime Mithrasfeier veranstaltet. Es war die letzte. Im Jahre 394 bleibt Theodosius, der fanatische Christ, Sieger, nur in einigen Winkeln bleibt Mithras gerettet. Als die Grenzländer verloren gehen, in denen er besonderen Halt hatte, da ist es um sein Leben geschehen. Saarburg in Lothringen mag eins der letzten seiner Heiligtümer gewesen sein, dessen grausame Zerstörung, die etwa 395 geschah, noch unsere Augen sehen können.

Digitized by Microsoft®

Mithras war tot. Aber die Gedanken seiner Religion waren nicht
41 tot; der Manichäismus hat viele aufgenommen und sie noch einmal mit ungeheurer Kraft in die Welt getragen: viel Blut ist geflossen zum Zeugnis, daß immer noch mit den Gedanken gekämpft wurde, die das römische Weltreich fast erobert hätten.

Was das Christentum von dem vernichteten Mithraskult übernommen und umgebildet hat, wer will es sagen? Die Hauptlehren, die im Christentum ihre Kraft an den Menschen bewährt haben: von der Erlösung durch das Blut Christi, von der Auferstehung des Fleisches und dem ewigen Leben, die sakramentale Taufe und das sakramentale Mahl und so manches andere — einiges ist oben angedeutet worden — haben analoge Lehren und Riten in der Mithrasreligion. Der Ingrimm der alten Kirchenschriftsteller, wenn sie von der teuflischen Nachäffung christlicher Bräuche durch die Mithrasleute reden, ist sehr bedeutsam. Der Gegner war sehr gefährlich.

Wodurch hat das Christentum über den Mithraskult gesiegt? Die Frage ist viel zu schwer, als daß sie beantwortet werden könnte. Und der Historiker, der menschlich redet, kann ja in gewissem Sinne nur äußere Gründe anführen. Cumont hat mit feinem Sinne mehrere hervorgehoben. Der Mithraskult hat paktiert mit allen polytheistischen Religionen; er war durchaus transigent, nach allen Seiten konnte er Verbindungen schließen und Austausch halten. Das Christentum war immer intransigent; und wenn man aus der Geschichte Lehren dieser Art entnehmen kann, so mag man sagen: das Intransigente ist immer das Stärkere, dem von vornherein der Sieg wahrscheinlich ist.

Im Mithraskult haben ferner die Frauen keine Rolle gespielt. Das mag zusammenhängen mit der soldatischen Verbreitung des Kultes. Wer es weiß, welche Rolle die Frauen in der Entwicklung des Christentums und überhaupt in der Verbreitung neuer Religionen gespielt, wird das nicht für einen kleinen Unterschied halten.

Aber ich möchte eins noch andeuten. Hinter dem Christentum standen Moses und die Propheten, die Psalmen usw., eine ältere überall wirksame religiöse Literatur: hinter Mithras stand nicht einmal der Avesta. Aber weiter: ich erinnerte bereits daran, daß das Christentum das griechische Asien und Griechenland erobert, Mithras aber dort wenig Ausbreitung gefunden hatte. Dort hat das Christentum die Formen hellenischen Geistes erworben und gewonnen und so hat in gewissem Sinne das Hellenentum für das Christentum gekämpft. Nicht bloß Moses und die Propheten, auch Platon und die Stoiker haben ihm den Sieg gewinnen helfen. Das ist schon eher ein innerer

Digitized by Microsoft®

Grund des Sieges. Von seinen innersten Gründen soll hier natürlich nicht die Rede sein.

Es war der schwerste Kampf des Christentums, der Kampf mit Mithras, und es war der größte Sieg, den es erfochten hat, der Sieg über Mithras. Wenn wir die zerschlagenen Denkmäler der Mithräen an so vielen Orten unserer deutschen Lande sehen, so sehen wir darin ebensoviel Denkmäler jenes Kampfes und Sieges. Wenn wir die Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande wieder hören und lesen, so wissen wir, was es der alten Kirche bedeutete, daß sich die Diener des Mithras beugten vor dem neugeborenen Kinde von Bethlehem.

Digitized by Microsoft®

XVIII

DIE WEISEN AUS DEM MORGENLANDE[1]

EIN VERSUCH

Die Geschichte von den Magiern, die aus dem Morgenlande kamen das Jesuskind in Bethlehem anzubeten, wird nur im zweiten Kapitel des Matthäusevangeliums erzählt. Wir wissen alle, wie so seltsam und so unvermittelt dort nach dem Bericht von der Geburt Jesu die Geschichte anhebt (II, 1 ff.): τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βεθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως, ἰδού, μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα. Die Erzählung ist in der Form, wie wir sie lesen, verschränkt mit der Erzählung von des Herodes Kindermord. Zu dem Mordbefehl wird dem König der Anstoß dadurch gegeben, daß er von den Magiern hört, es sei ein neuer König der Juden geboren und sein Stern sei ihnen erschienen. Er forscht seine Schriftgelehrten aus und weist auf deren Rat die Magier nach Bethlehem. Er weiß, scheint es, nicht zu erfahren, wen sie gefunden und so reich beschenkt haben. Denn da sie nicht zu ihm zurückkehren auf des Engels Mahnung, die so oft in diesen ersten Matthäusgeschichten die Handlung vorwärts führt, gibt er den bekannten Blutbefehl. Die beiden Erzählungen sind durch ihre Verklammerung in mehrfachem Betracht in ihrem natürlichen Fortgange und in ihrer Wahrscheinlichkeit gestört, ja zerstört worden. Ohne daß ich auf einzelnes hinweise, wird das eine ohne weiteres einleuchten, daß doch wohl der natürliche Gang des Zuges der Magier der ist, daß sie der Stern führt, bis er über dem Hause steht, in dem das Kindlein ist, nicht aber in Jerusalem sein Scheinen sistiert, um nach der Herodesepisode plötzlich wieder sichtbar zu sein. Die wunderbare Leitung des Sterns, auf die es ja gerade ankommt, wird eben nur darum so eigentümlich unterbrochen, damit die Fremden Mitteilung
2 und Frage an Herodes richten können. Andererseits ist die Herodesgeschichte nur so natürlich und ursprünglich, wenn irgend ein Wunderzeichen zur Befragung der Schriftgelehrten und zu ihrer Auskunft an

[1] ⟨Zeitschr. für die neutest. Wissensch. III 1902 S. 1 ff.⟩

Digitized by Microsoft®

Herodes führt und daraufhin der Mordbefehl erlassen wird. Die so äußerliche und ungeschickte Verknüpfung beider Erzählungen hat zu lauter Unwahrscheinlichkeiten, ja Unmöglichkeiten geführt, die schon D. Fr. Strauß mit zum Teil ganz unwiderleglichen Gründen dargetan hat. Aber er scheidet nicht, wie wir es müssen, die beiden in sich organischen Geschichten. Gegen deren historische Möglichkeit des weitern zu Felde zu ziehen, können wir uns heute füglich erlassen. Wir sehen zwei unterschiedliche von Anfang selbständige Sagengebilde vor uns, deren Ursprung keine „Fälschung" oder „Erfindung" gewesen ist, sondern die unmittelbar schaffende, uralten und alten und neuen Motiven nachschaffende gläubige Phantasie der erregten Christenseelen der ersten Zeiten, die ihre heiligen Geschichten immer wieder und wieder im Innersten lebendig erschauen und das Geschaute hin und her berichten und sich berichten lassen. Ich will hier nicht darzulegen suchen, wie heilige Sage und Legende entsteht; wie die von den Weisen aus dem Morgenlande entstanden ist, möchte ich durch einige Anhaltspunkte, die mir wichtig erscheinen, erkennen helfen.

I

Zuvor sei noch eine Bemerkung über des Herodes Kindermord eingeschaltet. Es ist bereits früher (von Usener *Religionsgesch. Unters. 78* und schon von Strauß *LJ.* I[4], 276) auf die merkwürdige Erzählung des Sueton in der Biographie des Augustus (c. 94) hingewiesen, die dort auf einen Iulius Marathus zurückgeführt wird: *auctor est Iulius Marathus, ante paucos quam nasceretur menses prodigium Romae factum publice, quo denuntiabatur regem P. R. naturam parturire, senatum exterritum censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur. eos qui gravidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse ne senatus consultum ad aerarium deferretur.* Das Urteil, daß der Urheber dieser Erzählung jedenfalls den bethlehemitischen Kindermord in älterer Auflage zu verwerten gewußt habe, nur notdürftig für römische Verhältnisse zurechtgestutzt (Usener a. a. O.), bestätigt unsere oben gegebene Auffassung einer älteren selbständigen Fassung der Kindermorderzählung: das Prodigium und seine Deutung bewirkt in der römischen nachgebildeten Legende allein die Absicht des Beschlusses. Ich füge eine noch seltsamere Parallele hinzu. Im Leben des Nero (c. 36) erzählt Sueton vom Erscheinen eines Kometen *stella crinita, quae summis potestatibus exitium portendere vulgo putatur, per continuas* 3 *noctes oriri coeperat. Anxius ea re, ut ex Balbillo astrologo didicit, solere reges talia ostenta caede aliqua illustri ex-*

Digitized by Microsoft®

piare . . . es wird dann beschrieben, wie Nero eine Anzahl Vornehme als der Verschwörung verdächtig hinrichten läßt und zugefügt: *damnatorum liberi urbe pulsi enectique veneno aut fame; constat quosdam cum paedagogis et capsaris uno prandio pariter necatos, alios diurnum victum prohibitos quaerere.* Auch diese Erzählung soll uns nichts anderes lehren als dies: die Sternerscheinung, die Erkundung bei den Kundigen und deren Auskunft sind die festen Vorstufen des Mordbefehls, merkwürdigerweise auch bei der Neroerzählung (die legendenhaft mindestens ausgeschmückt ist) eines Kindermords. Weder soll hier dem nachgegangen werden, wie weit etwa das Bild und die Taten Neros einwirken konnten auf die Auffassung und die Erzählungen von Herodes, noch soll die Entstehung der Legende von Herodes Kindermord durch weitere Analogien ihres Motivs in ihrem Ursprung untersucht werden (Analogien aus der griechischen Sage bei Usener a. a. O. 77, die Analogie von *Exod.* 1. 2 und namentlich die Wendung der Geschichte, die ihr Josephus *Antiqu.* II, 9, 2 gibt, von Strauß besprochen *LJ.* I[4], 277). –

Was von dem Zuge der Weisen aus dem Morgenlande unter den Christen verbreitet wurde, ehe es durch Einsetzung in die Evangelienberichte und durch Verknüpfung mit anderen Erzählungen affiziert worden ist, war etwa dieses (es kommt natürlich nicht auf einzelne Worte, nur auf den Gang der Handlung an): Als Jesus geboren war, siehe da erschienen Magier vom Morgenland; sie hatten seinen Stern gesehen im Osten und waren ausgezogen, den neugeborenen König anzubeten. Und siehe der Stern zog vor ihnen her, bis er dahin kam, wo das Kind war: da stand er stille. Und sie traten in das Haus und sahen das Kind mit seiner Mutter Maria, fielen nieder und beteten es an, öffneten ihre Schätze und schenkten ihm Gold, Weihrauch und Myrrhe. Und als sie das getan hatten, kehrten sie wieder heim in ihr Land.

Wie hat sich eine so überaus merkwürdige Legende gebildet? Nur für den natürlich gilt ein Versuch der Antwort, der sich eine solche Frage überhaupt stellt. Mit der ganzen übrigen heiligen Geschichte ist nicht der geringste Zusammenhang vorhanden. Wie kommt diese Erzählung von der sonderbaren Reise der Magier unter die Vorgeschichten des Matthäusevangeliums und nur dieses einen Evangeliums? Dürfen wir so heute noch fragen und Antwort erhoffen?

Schon den alten Kirchenvätern machte die Erzählung besondere
4 Schwierigkeiten, die ja gerade die von ihnen bekämpfte Astrologie zu sanktionieren schien. Aber sie halfen sich: das war das Ende aller

Digitized by Microsoft®

Magie durch diesen von Gott einmal besonders geschaffenen Stern. Ihnen war μάγοι ein geläufiger Ausdruck. Hätte es auch in jener Zeit schon „Zauberer" im niedrigen Sinne bedeuten können, so waren μάγοι ἐξ ἀνατολῶν die Priester des persischen Gottesdienstes, und wenn sie als Sternkundige eingeführt werden, so waren es erst recht augenscheinlich die chaldäischen oder persischen Magier. So sagen denn auch fast alle alten kirchlichen Schriftsteller (z. B. Orig. *c. C.* I, 57, Clem. Al. *Strom.* I, 15, 71, so Basilius, Chrysostomus, auch die syrische Tradition, Stellen bei de Waal in F. X. Kraus *Realenc. d. christl. Altert.* 348 und die Zusammenstellungen bei Oscar Schade *Liber de infantia Mariae et Christi Salvatoris,* Halle 1869, Anm. 206). Deutlicher noch wird, was sich die alten Christen unter den μάγοι ἐξ ἀνατολῶν vorstellten, durch die erhaltenen Denkmäler. Kaum eine andere Szene der evangelischen Geschichte ist früher und häufiger in der altchristlichen Kunst dargestellt als die der Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande. War es nur darum, um gerade durch diese Szene die Weltbedeutung des Kindes von Bethlehem zur Anschauung zu bringen? Als sie diese Gruppe zuerst ausgestalteten, müssen sie noch ein ganz besonderes Interesse an ihr gehabt haben. Und die Tracht, vor allem der Pilleus auf dem Kopfe, die Hosen, oft Ärmelchiton und Mantel zeigen uns, daß man Perser darstellen, ja, daß man im speziellen Priester des Mithras erkennen lassen wollte, wie sie das göttliche Kind Jesus anbeten.[1] De Waal schließt seine Angaben über die Tracht der Magier (a. a. O.) mit dem Satze: „in derselben Weise haben die heidnischen Künstler die Mithraspriester dargestellt", und Cumont *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra,* I, 42 stellt mit Recht fest: *suivant l'opinion la plus accréditée, les mages étaient venus de la Perse, et dans la sculpture chrétienne ils portent encore régulièrement le costume qui auparavant avait été prêté à Mithra.* Die-

[1] Genügende Angaben findet man z. B. bei Detzel *Christliche Ikonographie,* I, 204ff.; Hennecke, *Altchristl. Malerei und altchristl. Literatur,* 228ff. Die Schwierigkeit der Datierung der Katakombenmalereien ist bekannt. Daß die frühesten Denkmäler der Magier „Perser" und nach oben gegebener Auffassung Mithrasdiener darstellen, ist unabhängig von Einzelfragen der Datierung. S. die Statistik bei Liell, *Darstellungen der allersel. Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben* S. 224ff. (12 Coemeterialgemälde, 50 Skulpturwerke), ferner die Listen bei Duchesne et Bayet, *Mém. sur une mission au mont Athos,* p. 284ff., G. Millet, *Mosaïque de Daphni, Monuments Piot,* t. II, p. 198. – Die wichtige Bronzeplaquette (4. Jh.?), die S. 1 ⟨272⟩ in natürlicher Größe nach einer Photographie reproduziert ist, die ich den Bemühungen Dr. L. Deubners verdanke, befindet sich im christlichen Museum des Vatikan (bisher nach Zeichnungen mangelhaft publiziert, Liell a. a. O. S. 287).

Digitized by Microsoft®

jenigen im Altertum, die so gut die Mithrasdenkmäler kannten mit ihren Darstellungen des Gottes – und das waren ja bis zum Ende des 4. Jahrhunderts in vielen Gegenden fast alle –, sie konnten gar nicht anders als in diesen Gestalten Darstellungen des Mithras und seiner Priester sehen. Man vermag sich vorstellig zu machen, welche Bedeutung es haben mochte für die alten Christen in dem härtesten Kampfe, den sie je zu bestehen hatten, daß hier die Diener des Mithras sich beugten vor dem neugeborenen wahren Gotte, vor dem göttlichen Kinde. Man weiß von mancherlei Versuchen, die persische Religion in Beziehung zu setzen zur christlichen: jene hatte, so wollte man glauben machen, den wahren Heiland geahnt und geweissagt, und gerade auch an das Matthäuskapitel hat sich wieder mancher Versuch angeschlossen, die Beziehung zwischen der Religion der μάγοι Persiens und dem neuen Evangelium nachzuweisen und auszuerzählen (s. Ernst Kuhn, *Eine zoroastrische Prophezeiung in christlichem Gewande* im *Festgruß an Rudolf von Roth* 217ff.). Das merkwürdigste Zeugnis ist die erhaltene Erzählung von dem Gespräch am Hofe des Perserkönigs (Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hofe der Sasaniden, Texte und Unters. hrsgg. von v. Gebhardt u. Harnack,* IV, 3, s. namentlich im Texte S. 15, 21ff., die Perser in dem Gespräch sind Mithrasdiener s. 28, 11 u. sonst). Die Hauptsache ist, wie unter den Göttern dort im Tempel des Großkönigs der neue Messias durch Zeichen verkündet wird, wie sie alle Christus als ihren Herren grüßen. Ich verweise auf die Ausführungen Cumonts (I, 427) über die Zeugnisse solcher erstrebten Beziehungen und ich kann mich auch dafür auf ihn berufen, daß der persische Kult hier überall für die Christen der griechisch-römischen Welt der Mithrasdienst war. Diese Christen haben auch in dem Texte der Magiergeschichte ohne weiteres in den μάγοι ἐξ ἀνατολῶν, die dem Stern nachziehen, Mithrasdiener bezeichnet gefunden.

Aber das erklärt die Entstehung der für uns immer noch ebenso seltsamen Erzählung keineswegs. Wie kommt man auf das Motiv der Reise der Mithrasdiener nach Westen zur Anbetung eines neuen Königs? Es gilt, die einzelnen bei der Bildung der Sage wirkenden Motive aus der vorliegenden Komposition der Erzählung auszulösen, wenn es möglich ist.

II

Am deutlichsten hebt sich heraus das Motiv der Sternerscheinung und deren Deutung. Es ist geläufige antike Anschauung, daß mit der Geburt eines Menschen ein Stern aufgeht, der ihn durchs Leben be-

Digitized by Microsoft®

gleitet, ein um so hellerer Stern, je bedeutender in der Welt der 6
Neugeborene sein wird. Als bekannte Theorie angeführt finden wir das bei Plinius in der Naturgeschichte (II, 28) *sidera, quae adfixa diximus mundo, non illa ut existumat volgus, singulis attributa nobis et clara divitibus, minora pauperibus, obscura defectis ac pro sorte cuiusque lucentia adnumerata mortalibus, nec cum suo quaeque homine orta moriuntur nec aliquem exstingui decidua significant* (s. Usener a. a. O. 76).

Daß Flammenglanz, wenn auch nicht gerade ein Stern, ein Menschenkind als Kind eines Gottes und als ein Heil den Sterblichen anzeigt, ist ein gar nicht selten wiederkehrender Zug in antiken Legenden. Bekannt sind die Lichterscheinungen etwa um das Haupt des Servius Tullius (Ovid Fast. VI, 635 f.) oder des Iulus (Vergil Aen. II, 682 f.). Dergleichen gehört z. T. in einen anderen Zusammenhang, den ich früher *Nekyia* 39 ff. verfolgt habe (vgl. L. Deubner *De incubatione* 10 f.); aber nicht bloß des prophetischen Glanzes wegen, von dem auch sie berichtet, hat eine Geschichte für uns Interesse, die bei Pausanias zu lesen steht (II, 26, 5). Die Tochter des Phlegyas hat ihr Kind von Apollon ausgesetzt, eine Ziege nährt es, ein Hirtenhund bewacht es. Aresthanas der Hirt vermißt Ziege und Hund und sucht sie überall. Da er das Kind findet, verlangt ihn es aufzunehmen καὶ ὡς ἐγγὺς ἐγένετο, ἀστραπὴν εἶδεν ἐκλάμψασαν ἀπὸ τοῦ παιδός, νομίσαντα δὲ εἶναι θεῖόν τι, ὥσπερ ἦν, ἀποτραπέσθαι. ὁ δὲ αὐτίκα ἐπὶ γῆν καὶ θάλασσαν πᾶσαν ἠγγέλλετο τά τε ἄλλα ὁπόσα βούλοιτο εὑρίσκειν ἐπὶ τοῖς κάμνουσι καὶὅτι ἀνίστηςι τεθνεῶτας. Der Lichtglanz um das neugeborene Kind erscheint dem Hirten und nun wird über alles Land und Meer verkündet von dem antiken Heiland Asklepios, daß er allen Kranken Heilung bringen wird und daß die Toten auferstehen sollen.

Es gibt eine Anzahl von festen sich immer wieder unmittelbar einstellenden mythischen Motiven, die das Leben der hervorragendsten Männer im Altertum sagenhaft umgeben, der neuen Herrscher großer Reiche, der Erretter der Völker. Namentlich um Alexander den Großen, Caesar, Augustus rankt sich die Sage in vielfach gleichen Formen, wie man denn — um nur ein Beispiel zu geben — von ihrer Zeugung durch einen Gott mit der irdischen Mutter erzählt oder von der Verdunkelung der Sonne bei ihrem Tode (s. Usener *Rhein. Mus.* LV, 27 f.); und vielfach sind die gleichen Motive lebendig, wenn von den großen Propheten und Priestern, die der Menschheit Heil gebracht, berichtet wird, von Pythagoras oder Platon, ja sie übertragen sich fast unbewußt

Digitized by Microsoft®

7 auch auf Geringere wie etwa Karneades oder Proklos. Was das Sternmotiv angeht, so heißt es z. B. von Mithradates VI., dem Großen, bei Iustinus (XXXVII, 2): *nam et quo genitus est anno et eo quo regnare primum coepit, stella cometes per utrumque tempus septuaginta diebus ita luxit, ut caelum omne conflagrare videretur. Nam et magnitudine sui quartam partem caeli occupaverat et fulgore sui solis nitorem vicerat; et cum oriretur occumberetque, quattuor spatium horarum consumebat.* Nicht um einen Stern, aber doch um die Erkenntnis und Vorausverkündigung der Geburt eines Weltherrschers durch die Magier aus einem leuchtenden Wunderzeichen handelt es sich in der Tradition, auf die Cicero *de divinatione* I, 47 anspielt: *qua nocte templum Ephesiae Dianae deflagravit, eadem constat ex Olympiade natum esse Alexandrum, atque ubi lucere coepisset, clamitasse magos pestem ac perniciem Asiae proxuma nocte natam.* Wie diese Stelle (S. 37), so hat auch die Nachrichten über das *sidus Iulium* bereits Usener in den Relig. Untersuchungen (76 f.) herangezogen. Den Kometen, der bei den Leichenspielen des Iulius Caesar sieben Tage (wie der Komet des Mithradates siebzig) leuchtete, deutete man bald als „Wahrzeichen für die Größe des künftigen Augustus", bald als „Zeichen des vergöttlichten Iulius". Und auch die merkwürdigste, der in der biblischen Erzählung verwandteste Verwendung des Sternmotivs ist Usener nicht entgangen: daß dem Aeneas der Morgenstern voranleuchtet auf seinem Zuge und erst dann zu scheinen aufhört, als Aeneas zum Ziele gelangt ist, Servius zu Aen. II, 801: *Varro ait hanc stellam Luciferi, quae Veneris dicitur, ab Aenea, donec ad Laurentum agrum veniret, semper visam et postquam pervenit videri desiisse. unde et pervenisse se agnovit* (Strauß spricht nur einmal, *LJ.* I[4], 275 von der *stella facem ducens* bei Vergil selbst II, 694, die nur ein Rettung kündendes Wunderzeichen ist). Schwerlich ist dies die einzige oder gar erste Verwendung dieses Motivs in antiker Legende. Das läßt sich immerhin noch aus solchen nicht ganz vereinzelten Erzählungen erkennen, wie der von Timoleon, dem ein himmlisches Feuer den Weg übers Meer nach Italien zeigt und dort sich niederläßt. Plutarch erzählt im Leben des Timoleon c. 8: ναῦς δὲ Κορινθίας ἔχων ἑπτά, Κερκυραίας δὲ δύο καὶ τὴν δεκάτην Λευκαδίων προσπαρασχόντων ἀνήχθη. καὶ νυκτὸς ἐμβαλὼν εἰς τὸ πέλαγος καὶ πνεύματι καλῷ χρώμενος ἔδοξεν αἰφνιδίως ῥαγέντα τὸν οὐρανὸν ὑπὲρ τῆς νεὼς ἐκχέαι πολὺ καὶ περιφανὲς πῦρ. ἐκ δὲ τούτου λαμπὰς ἀρθεῖσα ταῖς μυστικαῖς ἐμφερὴς καὶ συμπαραθέουσα τὸν αὐτὸν δρόμον, ᾗ μάλιστα τῆς Ἰταλίας ἐπεῖχον οἱ κυβερνῆται, κατέσκηψεν. Man mag aber jene Notiz besonders be-

Digitized by Microsoft®

achten, in der Varro als Berichterstatter genannt wird; man lernt, daß 8
das Motiv der Leitung durch das himmlische Zeichen gerade im ersten Jahrhundert v. Chr. noch wohlbekannt und lebendig war und durch die Erzählungen um Caesar und Augustus nur lebendiger wurde. Welche Rolle astrologische Dinge überhaupt in jener Zeit spielten, ist genugsam bekannt. Es mag hier nur noch dies angeführt sein, daß es nach Sueton *Aug.* 94, dem Kapitel, in dem fast alle die uns so bedeutsamen Sagenzüge hintereinander erzählt werden, eine *nota ac vulgata res* gewesen ist, daß P. Nigidius, der bekannte Mystiker und Geheimbündler, als er erfahren, warum Octavius zu spät zur Sitzung gekommen war, nämlich wegen der Geburt eines Sohnes, nach Feststellung der Geburtsstunde behauptet habe *dominum terrarum orbi natum.*

Ich darf hier die bekannte Prophezeiung Bileams (*Num.* XXIV, 17) „es wird ein Stern aus Jakob aufgehen und ein Szepter aus Israel aufkommen, und wird zerschmettern die Fürsten der Moabiter und verstören alle Kinder Seths" ganz beiseite lassen. Es ist an dieser Stelle nur in bildlicher Rede ein Mensch gemeint, der plötzlich und mächtig wirken wird. Der Stern als Begleiter göttlicher Epiphanie ist den heiligen Büchern Israels fremd, erst späte jüdische Schriften kennen ähnliches (Strauß, *LJ.* I⁴, 272). Jene Weissagung konnte deshalb bei der Aufnahme des Sternmotivs in die Geburtsgeschichte Christi gar nicht wirksam sein und Matthäus hätte unfehlbar auf sie hingewiesen, wenn er schon die Parallele gezogen hätte.

III

Auf ein zweites Moment aber in der Genesis der christlichen Magiererzählung weist ein Zug hin, der nicht ohne Beziehung zu alttestamentlichen Schriften sich eingefügt haben kann. Bei Jesaia LX, 6 heißt es nach den Septuaginta πάντες ἐκ Σαβὰ ἥξουσιν φέροντες χρυσίον καὶ λίβανον οἴσουσιν καὶ λίθον τίμιον καὶ τὸ σωτήριον κυρίου εὐαγγελιοῦνται. Daß diese Stelle eingewirkt hat, liegt am Tage; und es wird auch die Stelle in Psalm LXXII, 10f. noch mitgewirkt haben: „die Könige am Meer und in den Inseln werden Geschenke bringen, die Könige aus dem Reich Arabien und Saba werden Gaben zuführen, alle Könige werden ihn anbeten, alle Heiden werden ihm dienen". Jedenfalls ist auch in der Erklärung der alten Kirchenschriftsteller die vereinzelte Angabe, daß die Weisen aus Arabien gekommen seien, auf die Erinnerung an diese Stellen zurückzuführen. Ob nun aber in der Entstehung der Erzählung selbst gleich in den ersten Stadien, die für uns ja immer im

Digitized by Microsoft®

einzelnen geheimnisvoll verborgen bleiben müssen, die Prophetenstelle
9 beteiligt gewesen ist und die Angabe, daß die Magier nicht bloß anbeten, sondern Geschenke und zwar Gold und Weihrauch bringen, beizufügen Veranlassung gegeben hat, oder ob erst in die fertig umlaufende Erzählung jener Satz eingerückt ist, damit auch hier ein Prophetenwort „erfüllet würde", das kann und will ich nicht entscheiden. Merkwürdig, daß das Matthäusevangelium, das auf solche Beziehungen ja geradezu ausgeht, diese „Erfüllung" nicht besonders anmerkt. Wie dem sei, jedenfalls haben wir einen zweiten Faktor in der Komposition der Legende festzustellen, aber doch einen Nebenfaktor, ein Hilfsmotiv.

IV

Mit diesem allen, was bisher erörtert ist, kann die Genesis der Magiergeschichte noch nicht erklärt scheinen; wo findet das Hauptmotiv seine Analogie, woher hat es den Anstoß erhalten, das Motiv des Auszugs der Magier gen Westen, den neuen Herrn der Welt anzubeten? Denn daß bei Matthäus von einem neugebornen König der Juden die Rede ist, wird man unbedenklich als eine sekundäre Wendung betrachten, die durch die oben behandelte Verknüpfung mit der Herodesgeschichte hauptsächlich veranlaßt ist. Können wir jenes Hauptmotiv irgendwie in seinem plötzlichen Auftreten in den Traditionen von dem Kinde in Bethlehem begreiflich machen? Man muß sich mit möglichster Schärfe darüber Klarheit schaffen, daß das Aufkommen einer Erzählung von der merkwürdigen Reise der Magier vom Osten, von Persien oder Babylonien gen Bethlehem, wenn wir davon absehen, darin ein historisches Faktum anzuerkennen, nur das Resultat der Übernahme irgend welcher parallelen Traditionen oder die Wirkung eines historischen Ereignisses analoger Art hat sein können. Nur die unmittelbar neuschaffende Kraft eines alten Sagenmotivs, das uns schwerlich unbekannt sein würde, kann hier tätig gewesen sein, oder der mächtige Eindruck eines Geschehnisses, das an die Analogie der heiligen Tradition anknüpfend, gewissermaßen anwachsend die werdende Legende in der Hauptlinie bestimmte und neu gestaltete.

Ich muß berichten von einem Ereignis des Jahres 66 n. Chr. Dio Cassius erzählt im 63. Buche (c. 1–7), daß damals, unter dem Konsulate des C. Telesinus und Suetonius Paulinus, Tiridates mit großem Gefolge nach Rom kam. Er kam aus dem äußersten Osten, aus Armenien, brachte auch die Söhne der Könige, des Vologaisos, des Pakoros und Monobazos mit, zog durch alle Länder vom Euphrat her

Digitized by Microsoft®

in einem Aufzuge, der einem Triumphzuge glich (c. I). Der Zug wird beschrieben: sein Hofstaat, eine Menge Römer, dreitausend parthische Reiter bilden Gefolgschaft. Die Städte waren köstlich geschmückt, die Provinzen empfingen ihn unter lautestem und fröhlichstem Jubel, überall wurden ihm alle Bedürfnisse unentgeltlich gegeben, die Staatskasse rechnete seine Unterhaltung auf zweimal hunderttausend Denare täglich durch neun Monate; denn so lange war er unterwegs gewesen. Er kam in Neapel zu Nero (c. 2). Er beugt das Knie vor ihm, nennt ihn seinen Herrn und betet ihn an (προσκυνήσας). Der gab ihm zunächst in Puteoli glänzende Spiele (c. 3) und nahm ihn dann mit nach Rom. Dort wird eine große öffentliche Audienz veranstaltet, verbunden mit einem Volksfest. Alle Häuser waren erleuchtet und mit Guirlanden geschmückt. Die Straßen waren voll Menschen, am vollsten der Markt. In der Mitte stand das Volk nach seinen verschiedenen Ständen in weißer Toga, mit Lorbeer bekränzt, rund umher Soldaten in prächtigster Rüstung, mit blitzenden Waffen und Feldzeichen. Kein Ziegel auf den Häusern war zu sehen vor den Menschen, die oben standen. An dem Haupttage erschien Nero auf dem Markte, in das Triumphgewand gekleidet, von Senat und Leibwache umgeben, und setzte sich auf den Prachtsessel. Dann erschien Tiridates mit Gefolge, schritt durch die Spalier bildenden Soldatenreihen: sie traten zu dem Thron und huldigten wie auch vorher (προσεκύνησαν c. 4). Das Volk schreit laut, Tiridates kommt in Verwirrung, endlich aber findet er die Worte, die ich wörtlich anführe: Ἐγώ, δέσποτα, Ἀρσάκου μὲν ἔκγονος, Οὐολογαίσου δὲ καὶ Πακόρου τῶν βασιλέων ἀδελφός, σὸς δὲ δοῦλός εἰμι. καὶ ἦλθόν τε πρὸς σὲ τὸν ἐμὸν θεὸν προσκυνήσων σε ὡς καὶ τὸν Μίθραν· καὶ ἔσομαι τοῦτο ὅτι ἂν σὺ ἐπικλώσῃς. σὺ γάρ μοι καὶ Μοῖρα εἶ καὶ Τύχη. Nero antwortet, gibt ihm ein Diadem und das Volk jubelt hoch auf (c. 5). Dann finden wieder Theatervorstellungen statt, an die sich allerlei Anekdoten knüpfen (c. 6). Endlich heißt es, daß Tiridates nicht zurückkehrte auf dem Wege, auf dem er angekommen war durch Illyricum und über den ionischen Meerbusen, sondern von Brundisium aus nach Dyrrhachium übersetzte, die asiatischen Städte (τὰς ἐν Ἀσίᾳ πόλεις ist richtig überliefert, Ἀχαίᾳ eine überflüssige Konjektur) besuchte und auch da über die römische Macht erstaunte (c. 7).

Das Ereignis, das bei Dio so ausführlich beschrieben wird, hat den größten Eindruck auf die Zeitgenossen gemacht und ist lange im Gedächtnis der Menschen sehr lebendig geblieben. Auch bei Sueton *Nero* c. 13 werden die Hauptsachen entsprechend der Erzählung Dios berichtet und c. 30 werden auch hier die Summen erwähnt, die der Be-

Digitized by Microsoft®

11 such kostete. Bei Plinius aber findet das merkwürdige Ereignis eine Erwähnung, die uns in manchem Betracht wichtig ist (*n. h.* XXX, 16): *magus ad eum (Neronem) Tiridates venerat Armeniacum de se triumphum adferens et ideo provinciis gravis. Navigare noluerat quoniam exspuere in maria aliisque mortalium necessitatibus violare naturam eam fas non putant. Magos secum adduxerat, magicis etiam cenis eum initiaverat; non tamen cum regnum ei daret hanc ab eo artem accipere valuit.* Wir lernen hier, daß auch in der römischen Welt *magi* der Ausdruck für Tiridates und seine Begleiter war.

Ist das eben geschilderte Ereignis, das so außerordentlich eindrucksvoll in der damaligen Welt war, ohne Einfluß gewesen auf die Geschichte von dem Zuge der Magier aus dem Morgenlande den neuen König anzubeten? Ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ, sagen auch sie. Wir vermißten gerade für dies Motiv des Zuges der Magier gen Westen einen Anstoß, eine Analogie. Es ist in diesem Falle nicht die Einwirkung eines Sagenmotivs, einer mythischen Form, es ist die Wirkung eines allgemein erregenden und lange bekannten geschichtlichen Ereignisses.

Unser Matthäusevangelium ist sicher nicht vor 70 n. Chr. entstanden, vermutlich um 100 oder um einiges später; die Vorgeschichten der ersten Kapitel werden wohl noch später ihre jetzige Gestalt gewonnen haben. Aber ich brauche auf diese Fragen hier nicht einzugehen. Die allgemeinen Grenzen stehen fest. Ehe eine Erzählung wie die von den Magiern ihre literarisch feste Form gewinnt und in die heiligen Bücher ihre Aufnahme findet, zu einer Zeit, da sie schon allgemein geglaubt wird — und kaum eine andere Erzählung der biblischen Vorgeschichte Jesu hat von je so „ihre echte Volkstümlichkeit" bewährt (Usener 76) —, muß sie vorher in einer längeren Tradition umgelaufen sein und sich allgemach geformt und feste Gestaltung gewonnen haben. Wir würden die Jahrzehnte zwischen 60 oder 70 und 100 für einen solchen Prozeß in diesem Falle von selbst uns zu denken haben. Das Matthäusevangelium ist von Anfang an griechisch für Griechen geschrieben. Daß gerade die Vorgeschichte bei Matthäus „die ganze Sage, die er fertig vorlegt", auf griechischem Boden entstanden zu sein scheint (Usener 78), bestätigt sich auch uns an allen Punkten. Sie entstand zuerst und erwuchs im griechischen Osten zu eben der Zeit, da das Christentum in diesen Gegenden nicht bloß griechisch zu sprechen, auch griechisch zu denken begann. Dessen aber wollen wir uns noch besonders erinnern, daß gerade durch die asiatischen Städte der Zug

Digitized by Microsoft®

des Tiridates ging. Wo anders als in Kleinasien ist das Matthäus- 12
evangelium in seiner griechischen Fassung entstanden und hat etwaige Redaktionen oder Umgestaltungen durchgemacht, die Zusätze, die es noch aufgenommen hat, erhalten?

V

Ich hoffe, nicht mißverstanden zu werden. Der Zug der Magier zu Nero ist der Anstoß gewesen, daß aus einer allgemeinen Tradition vom verkündenden Stern, vom „sichtbaren Zeichen, daß etwas Göttliches in die Welt getreten sei", sich mit Hilfe des früher oder später hinzutretenden Nebenmotivs aus dem Propheten von denen, die da kommen und Gold und Weihrauch bringen, die Legende entwickelt hat von dem Zuge der Magier zur Anbetung des neuen Herrn und Erretters der Welt.

In das Sternmotiv wirkte von selbst hinein der Gedanke an die Sterndeuter des Ostens, die Chaldäer und Perser. Magi hatten auch Alexanders Geburt prophezeit und die Notiz, die wir darüber noch besitzen, ist wohl nur ein zufälliges Überbleibsel vieler ähnlichen Traditionen, die bekannt waren.[1] Den Stern des Mithradates werden auch die Diener seines Gottes seinen Völkern gekündet haben: sein Gott war Mithras. Und je mächtiger in der antiken Welt der Mithraskult um sich griff, ungefähr gleichzeitig mit der ersten Ausbreitung des Christentumes in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts, um so mehr verband man eine Vorstellung von sternkundigen Magiern mit der von Mithrasgläubigen.

Die seit Cumont uns erst erschlossene tiefere Kenntnis des Mithraskultes und seines Gehaltes an religiösen Gedanken wird uns, scheint es, immer besser verstehen lassen, ein wie gefährlicher Konkurrent im Kampfe um die Welt und die Herrschaft der Seelen dem Christentum die Mithrasreligion gewesen ist. Auf welcher Seite auch in vielen einzelnen Lehren und liturgischen Begehungen die Entlehnung sein mochte, im dritten Jahrhundert haben mehr Menschen im griechisch-römischen Reiche sich zu den Glaubenssätzen und Kultformen bekannt wie sie die Priester des Mithras überlieferten als zu den Lehren der christlichen Apostel. Am Ende des vierten Jahrhunderts hatte der Christenglaube über den Mithrasglauben gesiegt und war nun auch hier Erbe des religiösen Besitzes, den die Besiegten bisher gemehrt und gepflegt hatten und nun ganz von selber dem Sieger zubrachten.

[1] [Sen. ep. 58, 31: Magi, qui forte Athenis erant, immolaverunt defuncto (Platoni), amplioris fuisse sortis quam humanae rati, quia consummasset perfectissimum numerum, quem novem novies multiplicata conponunt.]

Digitized by Microsoft®

Der Kampf des Mithras und des Christus erzeugte von selber den brennenden Wunsch der Christen, daß sich der falsche Gott samt seinen
13 Dienern beuge vor dem wahren. Das Bedürfnis der Werbenden und Bekehrenden, davon erzählen zu können, daß auch diese hartnäckigen Feinde ihre Knie gebeugt, wie sie es ja, wenn sie die Prophetenworte schon verwendeten, von den Königen von Saba und Arabien, wie sie es von allen Heiden erwarteten, mag sehr wohl in Rechnung gestellt werden. Mancher Mithrasdiener und mancher Mithraspriester wird in diesen Zeiten übergetreten sein; sie glaubten nun an den Sieg ihres neuen Gottes. Auch die Mithraslehren kannten eine Anbetung der Hirten, die in den Bergen das neue Licht, als es geboren wurde, den θεὸc ἐκ πέτραc anbeteten. Das hat Cumont aus den Monumenten unwiderleglich erschlossen (I, 162f.). Freilich kann niemand etwa eine Entlehnung von seiten des Christentums auch nur wahrscheinlich machen noch irgendeine Zeit ermitteln wollen, wann die Mithrasdiener ihre Hirtenlegende von den Christen übernommen oder etwa nur eine Geschichte von der Anbetung des neugebornen Lichtes danach ein wenig umgestaltet haben. Wie nahe es immerhin liegen konnte, zumal bei irgend regen Beziehungen zu Mithrasbekennern oder enger Verbindung mit frühern Mithrasjüngern, eine Anbetung des wahren Gottes, des wahren Lichtes, das der Welt erschienen, durch bekehrte Diener des Mithras sich zu ersehntem Bilde zu gestalten, können wir uns noch einigermaßen vorstellig machen. Solche schon nach Formung drängende Bekehrungssehnsucht und Siegeshoffnung knüpft sich an die schon vorhandene hin und her getragene Erzählung von einem Stern, den Magier gesehen und gedeutet hätten — der verkündende Lichtglanz, freilich durch den Engel interpretiert, war ja auch in der Hirtengeschichte ein Hauptmotiv —; und nun wird hineingetragen die lebhafte Kunde von der Reise der Magier gen Rom durch die Städte Kleinasiens. Daß sie sich gerade mit dem Sternmotiv verband, ist durch das bisher Gesagte verständlich, und durch diese Anknüpfung ist die Geschichte an den neugebornen Christus gebunden. Gerade hier war allein Platz für sie; die Tradition war für die weiteren Erzählungen von Jesu Leben schon zu gefestigt und die Entwicklung der schriftlichen Festlegung der Evangelien gestattete wohl gerade noch das Einrücken in die Form, die wir nun lesen, in die Vorgeschichte bei Matthäus im 2. Jahrhundert.[1]

[1] [S. auch (Pseudo-)Eusebius of Caesarea on the Star, von W. Wright im Journ. of sacr. Liter. for Oct. 1866 aus dem Syrischen übersetzt. Am Schluß heißt es nach 16 oder 17 ausradierten Zeilen: 'Im zweiten Jahr des Kommens

Digitized by Microsoft®

Die Kunde des Magierzuges gen Rom war, wie wir ja aus den Schriftstellern sehen, lange lebendig wirksam, und war einmal jener Zusammenfluß der Motive in einem kleineren Umkreise geschehen, so mußte die geschlossene Legende um so schneller Anklang finden und um so sicherer zum nicht mehr zu ignorierenden Bestand der heiligen Geschichte werden, als der Mithraskult sich immer bedrohlicher aus- 14
breitete. So angesehen, ist die Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande in unseren heiligen Schriften ein Dokument der Begegnung des Mithrasdienstes und des Christentums. Sie war einst eine Verheißung der Überwindung des mächtigsten Feindes, dann ein triumphierendes Zeugnis des herrlichsten Sieges. Wer einer solchen Sagenbildung, wie wir sie vielleicht schon zu weit ins einzelne skizziert haben, mit einigem Verständnis nachdenkt, wird nicht noch weiter nach Ausgestaltung und Umgestaltung der Einzelheiten fragen. Nicht daß und warum für den Nero des geschichtlichen Magierzuges Christus eingesetzt wäre oder dergleichen, wird man ausführen wollen; man wird auch, wenn die Magier zu Nero kommen, kaum eine Anregung zu dem Besuch der Magier bei Herodes im Matthäusevangelium finden, was ja an sich nicht ohne Wahrscheinlichkeit sein möchte. Zu Nero zogen sie als dem allmächtigen Herrn der Welt; den Christen, in deren Kreise die Magiergeschichte umging, war der wahre neugeborene Herr über alles Jesus Christus. Nicht Zug um Zug wird die einwirkende Erzählung übernommen, nur die stärksten Hauptmotive treffen und gestalten einen vorhandenen mehr oder weniger noch formlosen Stoff der heiligen Legende; sonst wäre ja ihre Wirkung nicht die unbewußte Schöpfung der Sage, bei der keine „Erfindung", keine „Erdichtung" im gewöhnlichen Sinne beteiligt ist.

Echter Sagenbildung kann man nicht ins Innerste sehen. Aber es ist eine sehr ernste wissenschaftliche Aufgabe, das Werden der Sage, auch der heiligsten, zu untersuchen und die Komposition ihrer Motive, soweit es möglich ist, auszulösen. Diese Probleme scheinen heute

---

unseres Herrn, unter dem Consulat von Caesar und Capito, im Monat Kanun II kamen diese Magier von Osten, und beteten unsern Herrn an in Bethlehem der Könige. Und im Jahre 430 (119 p. Chr.) unter der Regierung des Hadrian, dem Konsulat des Severus und Fulgens und dem Episkopat des Xystus, Bischofs der Stadt Rom, erhob sich diese Frage unter den Leuten, welche mit der h. Schrift bekannt sind, und durch Bemühungen großer Männer an verschiedenen Orten wurde diese Geschichte vorgesucht und gefunden und in der Sprache derer geschrieben, welche dafür sorgten.' Nestle, Marginalien und Materialien, Tüb. 1893 S. 72, mitgeteilt von Stade.]

Digitized by Microsoft®

fast vergessen, auch bei denen, die nicht in deren Stellung schon einen frivolen Aberwitz sehen. Es gereicht der Wissenschaft nicht zur Ehre, daß sie die gewaltigen Anregungen, die D. Fr. Strauß gegeben hatte, noch nicht weiter in einem anderen Geiste hat verfolgen und in das tiefere Verständnis hat überleiten können, das Jakob Grimm für Sage und Sagenbildung die Historiker allzumal gelehrt hat. Dem, der den Versuch solchen Verständnisses in heiliger Schrift unfromm schilt, antworte ich mit einem vor Jahren einmal gesagten treffenden Worte: „Echte Sage ist so heilig und rein wie das religiöse Gefühl, aus dem sie als Blüte hervorbricht. Gegen Ende des Jahrhunderts, in welchem die Gebrüder Grimm gewirkt, sollte es nicht nötig sein Gebildeten das zu sagen."

Digitized by Microsoft®

XIX

ÜBER WESEN UND ZIELE DER VOLKSKUNDE[1]

VORTRAG

gehalten in der ersten Generalversammlung der Hessischen Vereinigung für Volkskunde zu Frankfurt am Main am 24. Mai 1902

Vorbemerkung. Manche unter meinen Zuhörern in Frankfurt sprachen 169
mir ihre Überzeugung aus, daß eine Veröffentlichung meines Vortrages, an die ich nicht gedacht hatte, in weiteren Kreisen aufklärend, anregend und warnend wirken könnte. Ich habe keinen Grund mich dem Wunsche der Publikation zu widersetzen und bitte nur meine Leser zu bedenken, daß ich vor einem mannigfach zusammengesetzten Publikum sprach, dessen einem Teile gerade die Darlegungen zu umfangreich und eingehend erschienen sein mögen, die der andere zu knapp und unbedeutend finden konnte.

Die Absicht, umfangreichere Literaturangaben beizufügen, habe ich angesichts der immer reicheren bibliographischen Hilfsmittel in den berührten Gebieten wieder aufgegeben und dem Vortrage nur einige wenige Hinweise hinzugesetzt.

Ihr Erscheinen, hochgeehrte Herren, beweist, daß Sie eine neue Vereinigung für Volkskunde nicht mißbilligen, ja daß manche unter Ihnen manche Ziele der Volkskunde, für die wir uns verbündet haben, zu erreichen helfen wollen. Ob wir alle die gleichen Ziele meinen? Ich glaube es kaum und es ist auch nicht nötig: es kommt darauf nicht an, den Reichtum der Bestrebungen, den der Name der Volkskunde begreift, durch engbindende Zielsetzungen zu beschränken. Aber freilich, es wäre wohl wünschenswert, daß wir uns über einige Grundauffassungen und Hauptprobleme verständigten. In kurzer Rede und Gegenrede wäre das heute schwer zu erreichen. Ich will nur zu diesem Zwecke beitragen, was ich beitragen kann: ich will meine Anschauungen vortragen, die ich mir nicht ganz leicht und flüchtig ge- 170
wonnen habe, da ich seit einer längeren Reihe von Jahren in meiner wissenschaftlichen Arbeit immer wieder auf Stoffe und Probleme der Volkskunde zurückgeführt worden bin.

In den letzten Jahren ist bei uns in Deutschland immer mehr von Volkskunde die Rede gewesen. Gerade in den letzten zehn Jahren

[1] ⟨Hess. Blätter für Volksk. I 1902 S. 169ff.⟩

Digitized by Microsoft®

ist eine lebendige Bewegung in Deutschland immer weiter vorwärts gerückt, die sich nach der Volkskunde benennt. Eine Reihe von Gesellschaften und Vereinigungen haben sich zu ihrer Pflege, in den einzelnen deutschen Landen Schlag auf Schlag, gebildet. 1890 wurde der Berliner Verein für Volkskunde gegründet; Karl Weinhold war der Gründer und Leiter. Die Zeitschrift des Vereins für Volkskunde begann als Neue Folge der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (von Lazarus und Steinthal) 1891 zu erscheinen. Die schlesische Gesellschaft für Volkskunde wurde 1894 gegründet, die sächsische 1897, namentlich die erstere heute durch ihre Publikationen, die Friedrich Vogt leitet, aufs rühmlichste bekannt. In Bayern ist ein Verein von Würzburg aus tätig, in Baden herrscht lebhafte Tätigkeit, namentlich von Freiburg aus ins Leben gerufen — 1900 hat Elard Hugo Meyer ein zusammenfassendes Buch über Badisches Volksleben im 19. Jahrhundert veröffentlichen können —, in Mecklenburg hat ein Mann in diesen Zeiten eine umfassende Sammelorganisation und die verdienstvollsten Publikationen zustande gebracht. Eine Braunschweiger Volkskunde liegt seit 1896 (2. Auflage 1901) vor, verfaßt von dem ausgezeichneten Ethnographen Richard Andree. Der Verein für österreichische Volkskunde ist seit 1895 tätig, Böhmen hat seit 1896 heute bereits drei Genossenschaften, die für Volkskunde wirken und werben; die Schweizerische Gesellschaft entfaltet seit 1897 in ihrem Archiv für Volkskunde und anderen besonderen Veröffentlichungen eine eifrige Betätigung.

Von 1897 datieren auch die Anfänge einer hessischen Vereinigung, die seit dem vorigen Jahre in selbständiger Organisation mit über 700 Mitgliedern größeren Zielen zustrebt.

Sie sehen, äußeres Leben und Streben macht sich auf diesem Gebiete nun endlich auch in Deutschland bemerkbar, und Sie begreifen, daß es in diesen Jahren nicht an Auseinandersetzungen über Wesen und Ziele der Volkskunde gefehlt hat. Fast überall in den neu-
171 gegründeten Organen hat man sich prinzipiell geäußert und es zeigt sich geradezu erschreckend, wie verschieden die verschiedenen Volkskundigen über ihre werdende Wissenschaft denken. Wenn nicht bald größere Klarheit kommt und mehr Übereinstimmung in den Hauptsachen, so ist ernste Gefahr im Verzuge.

1

Man pflegt begreiflicherweise aus dem Namen der „Volkskunde“ deren Wesen zu entwickeln: sie sei Kunde vom Volke. Und Volk sei

Digitized by Microsoft®

eben hier die Bezeichnung der unteren Schichten des Gesamtvolkes, vulgus, nicht populus. Das mag richtig sein. Freilich müssen wir wohl bedenken, daß es sich immer auch um alles das „Volkstümliche" handelt, das in allen Schichten, auch den höchsten Schichten des populus, hier mehr dort weniger, lebt und wirkt. Wenn wir „volkstümlich" sagen, verstehen wir noch am besten, was „Volk" hier bedeuten soll: zunächst alle die, welche nicht durch eine bestimmte Bildung geistig geformt und umgeformt sind, eine Bildung, die ihre feste Tradition immer weiter zieht und ganze Volkskreise und ganze Generationen in ihre immer volksfremderen Bahnen mitnimmt und sie loslöst von der unmittelbaren Anschauung, dem frisch nachwachsenden unbewußten natürlichen Denken und Empfinden – eben „des Volkes". Die Grenze bleibt freilich immer fließend, aber sie ist da als eine mächtige Trennung in der inneren mehr noch als in der äußeren Welt der Gebildeten und des Volkes. Und daß die „Gebildeten" des „Volkes", ihres Volkes wieder „kundig" werden, aus dem sie ja doch alle als aus dem mütterlichen Boden emporgewachsen sind, das ist desto notwendiger, je mehr sich die Wege der Bildung verirren und verwirren, von Natur und Leben zu pedantischer Systematik und totem abstrakten Denken. Wir Leute der Studierstube oder der Aktenstube und der Bücher mögen uns wohl beklagen, daß wir dem Leben unseres Volkes so entrückt werden müssen, um unseres Lebens Aufgaben zu erreichen, freilich sehr oft auch, wo wir es nicht ahnen, zum innersten Schaden unserer gelehrten wissenschaftlichen Arbeit. Mir ist unvergeßlich geblieben, wie mich mein Vater, auch ein Mann der Bücherarbeit, beklagte, daß ich habe in der Stadt, außer Zusammenhang mit dem Volke, aufwachsen müssen: das sei für jeden Menschen, was er auch werden möge, ein traurig und schädlich Ding. Wenn wir alle, die Gebildeten und Gebildetsten, wieder fühlen könnten, daß wir zum Volke mit Leib und Seele gehören, daß das Volk unserer Heimat Fleisch ist von unserem Fleisch, Blut von unserem 172
Blut, dann fühlten wir es auch, daß aus dem Heimatboden und dem Heimatvolke jedem Sproß dieser Heimat neue gesunde Kraft kommt: allein von unten in diesem Sinne konnte von je nur gesunden die krank gewordene Bildung.

Man meint wohl ähnliche Gedanken, wenn man von der nationalen oder lieber noch von der sozialen Bedeutung der Volkskunde spricht; denn das zweite der modernen Hauptschlagwörter hat das erste an Modernität und an Schlagkraft bereits bedeutend übertroffen. Und wir sollen gewiß gar manches nicht gering schätzen, was in diesem

Digitized by Microsoft®

Falle mit den großen Worten gemeint sein mag. Die treue und ehrliche Liebe zur engsten Heimat, deren Boden und Bäume und Wege und Wiesen und Menschen uns teuer sind, ist die tiefste und festeste Wurzel echter Vaterlandsliebe, fester als manches Nationalbewußtsein, das manchem wandernden Bureaukraten, dem weder Ost noch West eine Heimat ward, ein jammervoll abstraktes Ding geworden ist, und seinen Kindern, die nirgends von Herzen zu Hause sind, noch viel blasser und schemenhafter überliefert wird.

Wie sich gefährdete Nationalität bewußt den Bestrebungen der Volkskunde mit einer ganz eigenen Begeisterung zuwendet, mag man an den deutschen Böhmen oder den Vlamländern beobachten. Beide gehörten zu den ersten und eifrigsten, die der Volkskunde Sammelstätten schafften, und ihnen gilt es ganz anders als sonst bei ähnlichem Tun um die Erhaltung und Stärkung des Volkslebens, das sie erkunden.

Die nationalste und zugleich sozialste Aufgabe der Volkskunde bleibt aber doch immer die, den Riß zwischen Volk und Gebildeten, zwischen den Ständen eines Volkes zu mildern, den wir mit Recht immer bewußter beklagen. Und gerade der aristokratisch denkende und am selbständigsten gebildete Mensch wird dem Volke sich immer näher fühlen als dem „Bildungspöbel“; der Parvenu ist dem Volke immer am fernsten. Ich höre noch den alten Rudolf Hildebrand, einen Meister der echten Volkskunde, von seinem Katheder in der Leipziger Universität — ich kann es nicht anders ausdrücken — wimmern und wehklagen über die „Bildung“, die etwas dem Leben des Volkes Entgegengesetztes geworden sei, über die Abstraktion, die Krankheit unserer Zeit, und dann eben immer wieder über die Trennung der höheren und unteren Schichten, die keinen Mittelpunkt mehr hätten. An der Verschmelzung der beiden Mittelpunkte arbeite
173 die Dichtung nun schon lange; die Wissenschaft beginne damit. Ja, wenn die Volkskunde, würden wir in seinem Sinne fortfahren, den herrschenden Bureaukraten etwas Verständnis für die Eigenart ihres Volkes zuerst aufzwingen und allmählich vielleicht gar erwünscht machen könnte, das wäre ein wunderbarer Erfolg. Denn wahrlich, über das Volk herrscht doch nur, wer es kennt. Wenn wir aber auch nur auf die grünen Tische dann und wann einmal ein paar Blätter von dem so ganz anders grünen Baum des lebendigen Volkslebens flattern lassen können, so mag's für einen fröhlichen Anfang genug sein.

Über die Zeit sind wir ja theoretisch wohl hinaus, da der Gebildete sich bewußt verachtend trennte von allem Treiben des ungebildeten

Digitized by Microsoft®

Volkes und mitleidsvoll herabsah auf Altweibergeschichten, sinnlose Bauernsitten oder den unglaublichen, der aufgeklärten Zeiten unwürdigen Aberglauben: wenigstens gibt es doch heute meist noch etwas andere Gesichtspunkte demgegenüber als den verächtlichen oder fanatischen Wunsch der Ausrottung. Wozu aber die Kenntnis, ja die liebevolle Beobachtung volkstümlicher Bräuche und volkstümlichen Aberglaubens gut sein soll, das wissen doch wirklich nur recht wenige. Es bleibt ihnen am Ende, auch wenn sie sich das nicht recht klar machen, eine Sammlung beliebiger Kuriositäten, je unglaublicher, desto interessanter. Man kann das vielen nicht einmal verübeln bei der Fülle des disparaten Stoffes, dem sie die Volkskundigen so oft planlos und ziellos nachlaufen sehen. Werden sie doch auch selten genug eine verständliche Antwort auf die Frage „cui bono?" erhalten haben. Hier helfen doch die nationalen und sozialen Gesichtspunkte nicht, um zu rechtfertigen und zu begründen.

Nun läßt sich ja wiederum leicht von mancherlei Nutzen der Volkskunde für die Gebildeten vieles sagen. Am augenfälligsten z. B. ist es, daß der Pfarrer auf dem Lande nichts wirken kann, ohne die religiösen Kräfte des Volkslebens und des Volksdenkens zu kennen. Ein Geistlicher, der sich täuscht über die, ich möchte sagen, massiven religiösen Bedürfnisse der Bauernseelen, arbeitet schließlich immer in den Wind. Die Kirche früherer Zeiten hat es so vielfach meisterhaft verstanden, die den Völkern eingeborenen Formen religiösen Denkens umzugestalten zu ihren neuen Bildungen, hat oft genug das Alte unter neuem Namen zu dulden sich klüglich gezwungen gesehen: heute 174
scheinen solche Umbildungen nur gar selten zu gelingen. Manche theologische Richtung — sie mag noch so sehr den Beifall Gebildeter verdienen — würde sich nicht einbilden, das religiöse Empfinden des Volkes nähren und befriedigen zu können, wenn die abstraktionsfreudigen Herrn der Katheder die geringste wirkliche Volkskunde besäßen. Der Arzt, der nicht weiß, wie das Volk über Gesundheit und Krankheit denkt und über die Hilfe des Doktors, läßt sich die wirksamsten Kräfte entgehen, die ihm zu Gebote stehen. Die „Volksmedizin" stößt meist nur auf die plumpe Entrüstung des gebildeten, aber einsichtslosen Arztes. Ich will nicht von den einzelnen Fällen reden, in denen der Jurist das Recht nicht findet, weil er volkstümlicher Kenntnisse bar ist. Vor kurzem wurde ein Bauer in der Mark, der einen Baum vor seiner Hofraite angebohrt und mit einem Pflock wieder verstopft hatte, vor unverdienter Strafe allein dadurch bewahrt, daß der Verteidiger zufällig von dem Volksbrauch wußte, in einem Baum die Krankheit

Digitized by Microsoft®

oder aber was mit der Krankheit in Berührung gewesen sein muß wie den Holzpflock einzubohren, um sie verwachsen, vergehen zu lassen.[1] Die Wichtigkeit der Beziehung zum Volke geht bei den Gesetzgebern viel tiefer. Von gelehrten und einsichtsvollen Juristen ist mir rundweg zugegeben, daß die Zusammenhangslosigkeit, ja Gegensätzlichkeit der Gesetzgebung mit dem Rechtsbewußtsein des Volkes eine beklagenswerte Tatsache sei, ja daß die Herrn der grünen Tische sich ganz bewußt um das Volk in unserem Sinne nicht kümmerten.

Daß es etwas Großes wäre, wenn die Volkskunde in solchen Dingen helfen und Wandel schaffen könnte, leuchtet uns ein. Und weil ich solche Ziele nicht unterschätzt oder vergessen haben möchte, habe ich sie mit kurzen Worten erwähnt. Aber das alles sind doch Nebenziele oder praktische Nebenergebnisse. Wohl uns, wenn wir sie hier und da mit erreichen durch unsere Tätigkeit. Unsere Hauptziele müssen wissenschaftliche Ziele sein, Ziele der Forschung und der Erkenntnis.

2

Die Kunde von einem Volke im umfassenden Sinne ist wissenschaftlich genommen Philologie; so ist die germanische Philologie die
175 Kunde von den germanischen Völkern in allen ihren geschichtlichen Äußerungen, die klassische Philologie die Kunde von der Gesamtkultur der antiken Völker, die semitische Philologie die von den semitischen Völkern. Philologie, wie wir sie heute verstehen, ist zur Geschichtswissenschaft geworden. Jeder Philologe, der ein Gesamtvolksleben wirklich erfassen will, stößt fortwährend in seiner Forschung, sei es in Literatur oder Recht oder Religion, auf eine Schicht von Erscheinungen, die er nicht dadurch in ihrem Wesen und Werden erkennen kann, daß er sie in einzelne Akte geschichtlichen Tuns, in die Handlungen einzelner Individualitäten zerlegt. Am deutlichsten ist, was ich sagen will, an der Sprache. Sie ist geworden im Volke; wohl haben Tausende von Individuen nachgeschaffen — denn das Volk hat nicht einen Mund, nur die einzelnen haben einen —, keines als eine bewußt schaffende Individualität in einem historisch faßbaren Akte, solange nicht von den vergleichsweise späten Sprachschöpfungen des gestaltenden Künstlers die Rede ist. Eine ganze Schicht unmittelbaren religiösen Denkens, religiöser Vorstellungen und Bräuche hat sich in der vorgeschichtlichen Epoche jedes Volkslebens ausgebildet, in der

[1] Frankfurter Zeitung vom 14. März 1902, Erstes Morgenblatt, unter „Gerichtszeitung".

Digitized by Microsoft®

kein Forscher mehr individuelle Formung aufzudecken auch nur versuchen kann. Und nicht anders ist es mit den Gestaltungen in Sitte und Brauch, mit den ersten sozialen Gliederungen, ja mit einer Reihe von Schöpfungen in geformtem und gebundenem Worte, die wir Lieder und Märchen und Sagen nennen. Wir brauchen hier die Frage nicht weiter aufzuwerfen, in welcher Weise auch an all diesen Schöpfungen eines für uns ungeschichtlichen Untergrundes der Kultur die Individuen beteiligt waren; das ist klar, daß es sich hier um eine organisch zusammengehörige Unterschicht alles geschichtlichen Volkslebens handelt, aus deren Mutterboden alle individuelle Gestaltung und persönliche Schöpfung herausgewachsen ist, in dessen lebendigem Stoff geformt und umgeformt. So erwächst erst, jenen eben angedeuteten Haupterscheinungen des vorgeschichtlichen und ungeschichtlichen Lebens entspringend, geschichtliche Religion durch die große Persönlichkeit, die Offenbarung erlebt und gibt, die eine Volksreligion reinigt und umformt; so erst geschichtliche Rechtsformen und Gesetzgebung, geschichtliche Staatsformen, die geschichtlichen Gestaltungen in Literatur und Kunst.

In jener unteren Schicht des Lebens sehen wir, wie die Sprache Form und Mittel alles reicheren Werdens ist, wir sehen, wie das religiöse Denken zunächst überhaupt alles Denken ausmacht, und sich nur ganz langsam und allmählich z. T. überhaupt erst in geschichtlich faßbarer Zeit Sitte und Brauch, soziale Gestaltung und die Formen 176
des Lieds und der fest überlieferten Erzählung aus diesen Gedanken als selbständigere Erscheinungen loslösen. Mit anderen Worten, Volkssitte und Volksbrauch, Volkssage und Volksmärchen und Volkslied sind eng verbunden mit der Volksreligion. Sie ist darum das Wichtigste in der Erkenntnis dieses Volkslebens überhaupt. Volk ist eben — das ist nun ohne weiteres klar — die Bezeichnung der Unterschicht der Kulturnationen, in dem Sinne, den ich im Anfange meiner Darlegung zu bestimmen suchte. Volkskunde ist eben Erforschung und Erkenntnis der „Unterwelt" der Kultur.

Jede geschichtliche Forschung, die ihre Probleme tiefer faßt, führt zu diesem Untergrund, jede Philologie, die wirklich nach dem Werden und der Entwicklung der Religion, der Rechts- und Staatsformen, des Liedes und der Poesie überhaupt und nach deren ursprünglichsten Formen fragen will, muß die zu der Kultur, die sie erforscht, gehörige Volkskunde treiben. Je fließender die Grenzen zwischen dem Gebiete des volkstümlichen Glaubens und Dichtens und der geschichtlichen Religion und Poesie sind, desto notwendiger muß jeder Philologe

Digitized by Microsoft®

die Grenze nach unten überschreiten, die Grenze des unmittelbaren Volkstums. Es gibt nicht nur eine deutsche Volkskunde, es gibt eine französische und englische, es gibt eine griechische, eine römische, eine semitische und eine jüdische, eine indische Volkskunde. Wo geschichtliche Kultur erwachsen ist, erwuchs sie aus dem Mutterboden des „Volks". Und nicht bloß wo Kultur erwachsen ist, gibt es Volkskunde: auch wo keine erwachsen ist aus einem „Volke", ist eben dieses „Volk" der Kunde nicht minder wert. Die Unterschicht, sozusagen, ist allein da ohne die Oberschicht geschichtlicher Entwicklung bei den kulturlosen Völkern, die man Naturvölker zu nennen sich gewöhnt hat. Es ist hier nicht der Platz, auseinanderzusetzen, welche Bedeutung es haben muß, „Volk" zu untersuchen, das nicht durch eine geschichtliche Kultur in allen Äußerungen seines Lebens affiziert und modifiziert worden ist.

Diese letzten Studien fallen nun freilich aus dem Rahmen der heute arbeitenden Philologien heraus. Und wenn es bei der vorher besprochenen Volkskunde nur darauf ankäme, daß jede Philologie die Volkskunde ihrer Kulturnation erforschte, so könnte man wohl innerhalb der Aufgaben einer Philologie von der Abteilung der Volkskunde sprechen — es wäre kein Grund, von einer wissenschaftlichen Volks-
177 kunde im allgemeinen zu sprechen. Aber gerade bei allen Äußerungen unmittelbaren, ungeschichtlichen Volkslebens gilt das Gesetz in ganz anderem Sinne, als bei den geschichtlichen Produkten einer Kultur, daß eine Erscheinung nicht aus sich selbst erklärt werden kann, daß die Erscheinungen *eines* Volkslebens deren Sinn und Ursprung nur in den seltensten Fällen erkennen lassen. Aus *einem* Objekt läßt sich in diesen Dingen bei aller Anstrengung nicht dessen Wesen und Inhalt heraussaugen. Den Bau der eigenen Sprache hat niemand je erkennen können ohne Vergleich fremder Sprachen und überhaupt ist hier wiederum das schlagendste Beispiel das der Sprachwissenschaft. Wer da weiß, daß sie nur als eine vergleichende Sprachwissenschaft ihre gewaltigen Erfolge errungen hat, der wird leicht einsehen, daß auch die Kunde der anderen unmittelbaren Schöpfungen des Volkslebens nur dann zu wirklichen Ergebnissen durchdringen kann, wenn sie als vergleichende Volkskunde zu arbeiten lernt. Ich drücke mich für mein Teil gern bescheidener aus: die so häufig unvollständigen Erscheinungen des Volksdenkens, des Volksglaubens, des Volksbrauchs sind nur zu erkennen durch die Analogie der Erscheinungen, die anderswo vollständiger zu beobachten sind. Diese wissenschaftliche Arbeit mit der Analogie wird ja auch tatsächlich nirgends entbehrt,

Digitized by Microsoft®

wo es sich um eine Erkenntnis handelt, die über die äußerliche Konstatierung des Tatsächlichen hinausgeht. Wenn aber an der Bezeichnung vergleichender Sprachwissenschaft heute auch der strengste Philologe keinen Anstoß mehr nimmt, weil sie den Erfolg für sich hat, sollen wir auch den Mut haben, von vergleichender Volkskunde zu reden, wenn wir wissen, daß die Elemente des Volksglaubens und Volksdenkens prinzipiell nur in genau derselben Weise in Ursprung und Zusammensetzung zu untersuchen sind wie die Elemente der Sprache. Es wird die Zeit kommen, da auch hier der Erfolg den Widerspruch verstummen macht. Auch hier kommt alles auf die Leistung selber an — dann fragt niemand mehr nach ihrer prinzipiellen Berechtigung.

Deshalb mag ich mich auch nicht in Erörterungen darüber verlieren, ob die Volkskunde, wie ich sie verstehe, eine selbständige Wissenschaft sei oder nicht. Ich bin der Überzeugung, daß sie wissenschaftlich nur der treiben kann, der in irgendeiner Philologie, d. h. in dem Studium einer gesamten Volkskultur, so zu sagen, mit beiden Füßen steht. Nur er kann die Probleme rückwärts verfolgen von dem festen Boden geschichtlicher Überlieferung aus. Nur den Sprachvergleicher erkennen wir an, der wenigstens eine Sprache genau kennt und beherrscht. Es haben denn auch semitische und indische, 178
germanistische und klassische Philologen bereits glänzende Erfolge in dieser Art vergleichender Volkskunde zu verzeichnen. Freilich kann hier wiederum keine Einzelphilologie das ganze Gebiet bearbeiten und für sich parat und nutzbar halten. Daß sich gerade der Forschungskreis, den ich zu umschreiben versucht habe, mit Notwendigkeit heute als eine Einheit wissenschaftlicher Probleme zusammenschließt, das zeige ich besser als durch prinzipielle Erörterungen durch einen kurzen Überblick über das Hervortreten und Zusammenwachsen dieser Probleme selbst im letztverflossenen Jahrhundert.

3

Wie unsere Literatur und die philologische Wissenschaft mit ihr im 18. Jahrhundert zu neuem Leben erwuchsen, hauptsächlich durch die Einwirkung der geradezu neu entdeckten Volkspoesie, das ist jedermann bekannt. Man weiß, wie Goethe durch Herder auf das Volkslied und auf Ossian hingewiesen wurde. Rückkehr zur Natur wie zur echten Volkspoesie war ja eine Zeitlang ein vielerstrebtes Ideal. Die Philologie erwuchs wieder am Studium und am eben durch die Kenntnis der Volkspoesie vermittelten Verständnis Homers:

Digitized by Microsoft®

F. A. Wolfs Prolegomena ad Homerum sind das Dokument der ersten stärkeren Einwirkung der „Volkskunde" auf die klassische Philologie. Die griechischen Lyriker wurden unter der gleichen Einwirkung sozusagen neu entdeckt. Man darf gerechterweise nicht verschweigen, daß die ersten Anregungen zu dieser ganzen Bewegung von England ausgingen. Auch die erste Sammlung von Volksliedern, die überhaupt ediert ist, stammt von einem Engländer, dem Dichter Percy, und ist 1765 erschienen; das erste Buch, das in dem neuen Geiste zu reden anfing, war Woods Schrift über das Originalgenie Homers vom Jahre 1769.

Ich will nicht allzu Bekanntes wiederholen. Wie sehr Goethe selbst bis auf das einzelne der Volksbräuche sein Interesse ausdehnte, haben wir kürzlich gelernt, da die Schrift des Sebastian Grüner über die ältesten Sitten und Gebräuche der Egerländer aus zwei Handschriften herausgegeben wurde[1]: der Ratsherr der Stadt Eger schrieb sie 1825 für Goethe nieder, der ihn auf seinen Fahrten nach Karlsbad kennen gelernt hatte.

179 Die ersten in wissenschaftlichem Sinne Volkskundigen sind die Brüder Grimm. Was die Herausgabe der Kinder- und Hausmärchen 1812 bedeutete und noch bedeutet für die Wissenschaft und für das Leben und Denken jedes einzelnen, brauche ich Ihnen nicht auszuführen. Noch heute lernt auch der Verbildetste und Volksfremdeste durch sie wenigstens ahnen, was Fühlen und Sagen des Volkes sei. Der Leistung Jakob Grimms in der deutschen Mythologie vom Jahre 1835 ist überhaupt so leicht keine andere wissenschaftliche Tat an die Seite zu stellen. Dieser Gewaltige unter den Großen der Wissenschaft bleibt das bis heute unerreichte Vorbild im intuitiven Verständnis des tiefsten Lebens des Volkes und im Formen und Fassen des bisher Ungekannten, des Ungeahnten, ja des scheinbar Unfaßbaren zu wissenschaftlicher Betrachtung und Darstellung. Seine Taten sind riesengroß auf dem Gebiete der Volkskunde, ich brauche ihr Herold nicht zu sein. Seine Nachfolger sind gering gegen ihn. Von den vielen, die sich nach ihm bemüht haben, Volkssagen, Volksüberlieferungen, Volksbräuche zu sammeln und zu erläutern, will ich nur einen nennen, einen der Verdienstvollsten und früher am meisten Verkannten; ich meine Wilhelm Mannhardt. In einem äußerlich gar armen Leben voller Leiden und Enttäuschungen hat er bewundernswerte Leistungen als Sammler und Organisator zustande gebracht. Er hat das ganze Gebiet der agrarischen

[1] Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde IV 1, von Alois John, Prag 1901.

Digitized by Microsoft®

Volksgebräuche im weitesten Umfange bearbeitet: 1875 erschienen die Wald- und Feldkulte. Die „Mythologischen Forschungen", die 1884 aus seinem Nachlasse herausgegeben wurden, beschäftigen sich ebenfalls mit diesem Gebiete, und besonders in ihnen wie im 2. Band der Wald- und Feldkulte hat er durch die Analogie antiker und germanischer Agrarbräuche – „Ländliche Bräuche diesseit und antike Kulte jenseit der Alpen" hatte Müllenhoff als Titel gewünscht – eine Reihe tiefster Erkenntnisse gewonnen, die auch heute noch von sehr wenigen ganz verstanden und gewürdigt werden.

Schon Jakob Grimm hatte mannigfache Analogien anderer Völker zur Erklärung herangezogen, sehr reiche und verschiedene in den Erläuterungen zu den Märchen. Die Berechtigung solcher Analogien für das Verständnis volkstümlicher Überlieferung aus ebenfalls volkstümlichen Überlieferungen irgendwelcher Völker war für Jakob Grimm unmittelbar selbstverständlich. Eine bestimmter umrissene Gruppe zu vergleichender Völker und Kulturen wurde ja in jenen Jahrzehnten durch die Bekanntschaft mit indischer Sprache und Kultur immer mehr in den Vordergrund gerückt. Auch über die Sprache hinaus griff die 180
Vergleichung und das Streben, die Urheimat dieser und jener Erscheinung aufzuzeigen. Benfeys Untersuchungen über die Wanderungen der Novellenstoffe von Indien zum Westen hat viel Anregung gegeben, viel berechtigten Widerspruch erfahren und bis heute wenig ernste Nachfolge gefunden. Die vergleichende Mythologie, die in ein paar genialen Hochbauten und einer Menge Strohhütten eilends sich anzusiedeln begann, ist zum großen Teil von den Bodenerschütterungen in der wissenschaftlichen Welt der Folgezeit umgeworfen worden. Ja, der Name erregt manchem noch ein gelindes Gruseln. Leute wie Max Müller waren auch gar zu unsolide Baumeister, als daß sie auf der unsicheren Stätte hätten neu aufbauen können. Der hauptsächliche Grund des Niedergangs – wenn man das mit einem Wort sagen kann – war der, daß alles auf die Sprache gebaut war, ehe wirkliche „Volkskunde" überhaupt die Möglichkeit geschaffen hatte, mit Hilfe der Sprache Richtiges zu finden.

Alles aber, was von Volkskunde schon durch die Grimms zu so reichem Leben gediehen war, faßte man nicht als einen in sich zusammengehörigen Studienkreis auf und man bedurfte keiner besonders zusammenfassenden Bezeichnung dafür. Eine solche ward in England aufgebracht. Am 27. August 1846[1] erschien in der englischen Wochen-

[1] [Vielmehr 22. August; verbessert von Fr. Beyschlag, Blätter f. d. Gymn. schulw. 49, 241.]

Digitized by Microsoft®

schrift Athenäum (S. 862/3) ein Artikel, überschrieben „Folklore". Unterschrieben stand Ambrose Merton, zu welchem Pseudonym sich dann über Jahresfrist William John Thoms bekannte. Er erklärt, Folklore umfasse the traditional beliefs, legends and customs, current among the common people oder weiterhin manners and customs, observances, superstitions, ballads and proverbs. Was man in England bezeichne as popular Antiquities or popular Literature, das könne man passend benennen by a good Saxon compound, Folk-Lore — the Lore of the people.[1] Der Verfasser nimmt ausdrücklich für sich die Ehre in Anspruch, die Benennung Folk-Lore einzuführen, as Disraeli, fügt er charakteristischerweise hinzu, does of introducing fatherland into the literature of this country. Der Name bezeichnet also das Wissen, die Weisheit des Volkes, mündlich fortgepflanzte Volksüberlieferung (more a Lore than a Literature), was das Volk weiß, nicht die Kunde
181 vom Volke. Der Name fand allgemeinsten Anklang, wie sein Schöpfer bereits 1847 im Athenäum dankbar und triumphierend verkündet. Und die Sache, die dieser Name bezeichnet, gewann in England alsbald große Dimensionen, bis dann im Jahre 1877 die jetzige große Folk-Lore society in London gegründet wurde, den mannigfachen Bestrebungen einen Mittelpunkt zu geben. Eine fruchtreiche Tätigkeit hat sie entfaltet und lange Reihen von Publikationen — darunter sehr wertvolle — sind ihr Werk.

Auch in diesen Dingen zeigt sich deutlich, wie das britische Kolonialreich den wissenschaftlichen Horizont erweitert hat. Von vornherein gehört zum Folklore das Studium der beliefs and customs, institutions and superstitions der Naturvölker. Die klare Erkenntnis, daß wir zu verlorenen Stufen der Entwicklung, zu geschichtlich nicht mehr faßbaren Perioden des Lebens der Menschheit nur vorzudringen hoffen können durch das Studium der auf den ersten Stufen der Entwicklung, nach gewöhnlichem und nicht mißverständlichem Sprachgebrauch „kulturlos" gebliebenen Völker der Erde, ist, ich kann nicht genau sagen, ob hier zuerst gewonnen und ausgesprochen, jedenfalls zu einem der treibenden Gedanken in der lebendigen Bewegung der Folklorebestrebungen geworden.

Der größte Bahnbrecher für diese Gedanken und für das ernste Studium der Naturvölker überhaupt ist ein Deutscher, der Marburger Professor Theodor Waitz gewesen, der in einer Umgebung, die ihn

---

[1] Ich schöpfe aus Murreys engl. Wörterbuch und aus G. Kossinnas Aufsatz in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde VI (1896) 188.

Digitized by Microsoft®

nicht verstand, lange Jahre gelehrt und gelitten hat.[1] Ihm kam es ja mit seiner Anthropologie der Naturvölker zunächst wesentlich darauf an, „die Vermittlung des naturwissenschaftlichen und des historischen Teiles unseres Wissens vom Menschen zu erstreben", „gerade an dem Punkt seines Übergangs aus der Isoliertheit in das gesellschaftliche Leben" zu erfassen „und die Bedingungen und Folgen seiner Weiterentwicklung zu untersuchen"; aber heute noch ist eben durch die Fülle des fleißig und sorglich zum ersten Male vereinten und gesichteten Materials sein großes Werk „die Anthropologie der Naturvölker", das der jetzige Straßburger Geograph Gerland mit hingebender Sorgfalt zu Ende geführt hat, ein Haupt- und Grundbuch für alle, die wegen irgendeiner Frage bei den Naturvölkern nachzufragen sich genötigt sehen, und für uns alle eine eindringliche Mahnung, diesen Reichtum 182
nicht ungefragt zu lassen, wenn es sich um die Probleme der vorgeschichtlichen Menschheit handelt. Unter dem Namen der Anthropologie sind seitdem vielfach die Aufgaben befaßt oder mitbefaßt worden, die wir der Volkskunde stellen. Und gerade in England sind unter diesem Namen die Probleme einer Forschung nach dem Ursprung und der ersten Entwicklung der Kultur ergriffen und durch glänzende Leistungen gefördert worden. Wenn ich von den weitwirkenden Anschauungen Herbert Spencers und ihrer Bedeutung auch in diesem Gebiet hier absehe — vornehmlich wegen meiner unzureichenden Kenntnis —, so darf ich um so nachdrücklicher die großen Werke Edward B. Tylors hervorheben, dem vielleicht einmal eine Volkskunde der Zukunft nächst Jakob Grimm am meisten wird danken müssen. Namentlich die zwei Bände der Primitive Culture enthalten fast auf jeder Seite fundamentale Erkenntnisse oder doch weittragende Anregungen für eine vergleichende Volkskunde. Die bedeutendste Erscheinung unter denen in England, die sich direkt zu der Arbeit des Folklore bekennen und sie fördern, ist Andrew Lang. Er hat den oben aufgestellten Satz von der Art der Verwendung der Naturvölkerkunde mit Energie zur Geltung gebracht und in seinen Büchern wie „Custom and Myth", „Myth Ritual and Religion", „The making of Religion", „Magic and Religion" wird jeder Philologe und jeder Volkskundige, der sie kennt, wie weit er auch immer der

[1] Bahnbrechend in anderem Sinne hätte vielleicht auch das 1856 in Riga erschienene Buch von C. Schirren sein können über „die Wandersagen der Neuseeländer und den Mauimythus": er hat mit damals unerhörter Bestimmtheit die Bedeutung der primitiven Völker für Mythenforschung erkannt. Weil das Buch so vergessen ist, nenne ich's hier.

Digitized by Microsoft®

glänzenden Beredsamkeit wird folgen können, die tiefste und ernsteste Förderung zu verdanken haben. Wenn ich unter der reichen Zahl eifriger Nachfolger und Mitarbeiter der Genannten, von deren Arbeiten mir natürlich viele bisher unbekannt geblieben sind, noch einen anführen möchte, so bin ich dessen sicher, einen Namen zu nennen, an den sich schon jetzt gar manches Philologen ehrlicher Dank knüpft. Unter einem Titel, unter dem man es nicht vermutet, ist uns nun schon in zweiter Ausgabe in drei Bänden eine wahre Schatzkammer von wertvollstem Material und klugen Abhandlungen über eine Menge für uns wesentlicher Probleme geschenkt worden: ich meine The golden bough, a study in Magic and Religion von J. G. Frazer, London 1900. Ich gehe nicht auf die mancherlei Gegensätze und Streitpunkte bei den Aufstellungen der englischen „Folkloristen" ein, noch weniger auf den zum größten Teil unbegründeten Argwohn, der ihnen von deutschen Philologen vielfach entgegengebracht wird. Die Mängel, die manchen, aber durchaus nicht allen Büchern der genannten
183 Art in England anhaften, sind meist dadurch veranlaßt, daß die Autoren zu keiner philologischen Forschung und Erkenntnis in rechtem Verhältnis stehen. Aber es ist heute, scheint mir, viel wichtiger, daß die großen englischen Werke, die ich genannt, gelesen und verwertet, als daß sie nicht gelesen und verurteilt werden.

Den Anregungen der englischen Folklore-Bestrebungen sind andere Völker gefolgt, und es ist erfreulich für uns zu beobachten, wie dann meist, sobald sie tiefer steigen, der gewaltige Schatten Jakob Grimms beschworen wird, zu helfen und den Weg zu weisen. Amerika hat seine Gesellschaft und sein Journal of Folklore seit über 10 Jahren. Frankreich hat schon viel länger seine lange Reihe von Veröffentlichungen, den Traditions populaires, eröffnet — die Mélusine des vortrefflichen Gaidoz ist leider mit dem 10. Jahrgang zu Ende gegangen —; in Italien erscheinen die Tradizioni populari, von Pitré begründet, in Belgien gibt's Veröffentlichungen für wallonische und vlämische Volkskunde, in Schweden und Dänemark gibt es bereits achtungswerte Leistungen, organisierte Vereine und Publikationen soviel ich weiß seit etwa den letzten 20 Jahren. Ich brauche dergleichen hier nicht weiter anzuführen: in einer jüngst erschienenen Bibliographie[1] findet der Suchende leicht mehr, als er zu wissen wünscht.

---

[1] In Vollmöllers Jahresbericht über die romanische Philologie IV, Heft 3, haben Schermann und F. S. Krauß über die allgemeine Methodik der Volkskunde und die Erscheinungen 1890–1897 einen reichen Bericht geliefert.

Digitized by Microsoft®

4

Die Umgrenzung der Volkskunde, meist mit der Bezeichnung als Folklore[1], ist im großen und ganzen in den genannten Ländern übernommen und man wandte ja auch in Deutschland bis in die 90er Jahre viel häufiger den Ausdruck Folklore, sogar mit den allerdings abscheulichen Ableitungen Folklorist und Folkloristik an, als eine andere Bezeichnung. Wann zuerst das Wort Volkskunde für einen entsprechenden bestimmten Studienkreis in Anspruch genommen ist, weiß ich nicht. Das aber ist eine der seltsamsten Verwandlungen der Bezeichnung und mit ihr allmählich des Wesens einer Wissenschaft, daß man mit Volkskunde das englische Folklore zu übersetzen glaubte, 184
und nun statt der Wissenschaft von der Weisheit und den Überlieferungen des Volkes eine Wissenschaft, eine Kunde vom Volke überhaupt hatte. Durch diese seltsame Umdrehung und Umdeutung des Wortes und Begriffes ist nach meiner Überzeugung die Volkskunde auf die bedenklichen Bahnen geraten, die sie heute immer wilder verfolgt. Ich sehe mit einigem Schrecken die Folgen der Benennung für den Inhalt dieser Studien. Wer eine Definition der Volkskunde geben soll, saugt an dem Worte, bis er das große Diktum von sich gegeben hat: Volkskunde ist die Kunde vom Volke in allen seinen Lebensäußerungen. Und mit Stolz betont man wohl, daß die Volkskunde viel umfassender sei als der Folklore, „sie umfaßt auch die Kunde des Folklore, aber sie ist nicht selbst Folklore". Sehen wir, wohin das führt. Weinhold hat 1890[2] definiert: „Die Volkskunde hat die Aufgabe, das Volk, das ist eine bestimmte, geschichtlich und geographisch abgegrenzte Menschenverbindung von Tausenden oder Millionen, in allen Lebensäußerungen zu erforschen", und in der programmatischen Aufstellung der Aufgaben im 1. Heft seiner Zeitschrift zählt er dann in der Tat sogar zunächst die physische Erscheinung des Volkes dazu, Knochenbau und Schädelbildung, Muskelausbildung bei Mann und Weib, Gesichtszüge (dabei Farbe der Augen und Haare), er beginnt die eigentliche Volkskunde mit den äußeren Zuständen, mit der Volksnahrung einst und jetzt, Bereitung derselben, dann Tracht und Wohnung; weiter folgen erst die Dinge, von denen oben immer die Rede gewesen ist. Ich finde am weitesten getrieben

[1] Das Kapitel von Andrew Lang The Method of Folklore in Custom and Myth 2. ed. 10ff. wird am präzisesten die Hauptgesichtspunkte geben, die einstweilen fast durchweg dort maßgebend blieben.

[2] In dem Aufsatz „Was soll die Volkskunde leisten?" im letzten Bande der Zeitschrift für Völkerpsychologie XX S. 2.

Digitized by Microsoft®

diese Ausweitung der Aufgaben in dem Arbeitsplan, den der sächsische Verein für Volkskunde gegeben hat: nicht bloß Geologie des Landes, alles, was man im engeren Sinne Geographie nennt, die Besiedelung, die gesamte Bevölkerungsstatistik samt Konfessions- und Religionsstatistik, Schulwesen, Kriminalstatistik, Berufsstatistik, ja Besitz und Einkommen, Natural- und Feldwirtschaft, die ganze Nationalökonomie, im Ausschnitt für Sachsen, gehören dazu. Man verstehe mich nicht falsch. Mir fällt gar nicht ein, die Berechtigung all der Aufgaben zu bestreiten oder auch nur zu verkleinern: aber dies Konglomerat von Aufgaben ist doch weder eine Wissenschaft, der einheitliche Probleme feste Gesetze geben, noch ein Forschungsgebiet, dem menschliche Forscher sich widmen können. Der Einheitspunkt ist in dem letzt-
185 erwähnten Plan nur das Land, für das die verschiedensten Wissenschaften und die verschiedensten Gelehrten — so ist ja auch die Zusammenarbeit der verschiedensten Fachleute in Sachsen geplant — eine „Landeskunde" mannigfaltigsten Wertes liefern können. Nur dagegen darf ich Verwahrung einlegen, daß diese Art der „Landeskunde" wissenschaftliche Volkskunde sei.

Viel eher noch ist es das, was die Kunde vom Volke in allen seinen Lebensäußerungen umfaßt, aber das ist so allgemein eben die geschichtliche Philologie, die diesem Volke gilt, und beschränkt man die Volkskunde, wie zu geschehen pflegt, auf die kulturlose Unterschicht, auf vulgus in populo, so ist das wohl äußerlich eine Unterabteilung jeder Philologie; andererseits stehen wir wieder einer grenzenlosen, einstweilen ordnungslosen Fülle der Aufgaben gegenüber, die mit einer eigenen Bezeichnung besonders abzutrennen ein schwerlich berechtigtes Vorgehen wäre. Daß die germanistische Wissenschaft, wie es die klassische Philologie für die Erforschung der antiken Völker schon lange getan hat, die Forderung prinzipiell aufstellt, das deutsche Volk in allen seinen Lebensäußerungen und eben auch das niedere, das eigentliche Volk in allem Denken und Schaffen und Handeln aufzusuchen, ist nur recht und rühmenswert. Und daß unsere Volkskunde auf jeden Fall in diesem Kreis zu arbeiten hat, in der Erforschung deutschen Volkes, geleitet von der germanistischen Wissenschaft, ist nur selbstverständlich. Wenn eine Volkskunde als ein besonderer Forschungskreis umgrenzt wird, so heißt das noch etwas anderes. Der Vergleich mit der Sprache redet wieder am deutlichsten: es gibt eine Wissenschaft der deutschen, der griechischen usw. Sprache innerhalb der betreffenden Philologie und es gibt eine allgemeine, eine vergleichende Sprachwissenschaft, die freilich keiner, ohne eine

Digitized by Microsoft®

jener spezielleren Wissenschaften zu beherrschen, betreiben kann. So auch hier. Es gibt eine Kunde von nächst der Sprache unmittelbarsten Äußerungen des Menschen, Glaube, Sage, Sitte, in jeder Philologie diejenige von Glaube, Sage, Sitte des betreffenden Volkes, und es gibt und muß geben eine Forschung, die sich auf Glaube, Sage, Sitte der verschiedenen Völker, soweit sie die in sicheren Bereich ihrer Studien ziehen kann, richtet: die Bezeichnung Folklore ließ für die Engländer keinen Zweifel, was gemeint war, und sie sind nie schwankend geworden in den Wesens- und Grenzbestimmungen. Aber nur für das Gleiche kann der besondere Name einer Volkskunde, einer vergleichenden Volkskunde Berechtigung haben, wie ich sie oben bereits in ihrer selbständigen Bedeutung zu charakterisieren versucht habe.

Wir müssen zunächst einsehen, daß der Name unglücklich gegriffen 186
ist; die Verwechslungen und falschen Ausdeutungen sind gar nicht zu vermeiden. Daher auch die endlosen Debatten über das, was Volkskunde sei und umfasse. Es ist nun einmal nicht zu ändern; der Name ist festgewurzelt und zu dem englischen Folklore wollen und können wir nicht zurückkehren. Aber es ist die höchste Zeit, daß das Streben nicht auf grenzenlose Erweiterung des Gebiets gehe, sondern umgekehrt auf straffe Einspannung in die wirklich zusammengehörigen und wirklich einheitlichen wissenschaftlichen Probleme. Manche, dem nächsten Wortsinn nach ganz mißverständliche oder nichtssagende allgemeine Benennung einer Wissenschaft (wie z. B. der Physik), ist durch einfachen Usus auf ein bestimmt umrissenes Gebiet spezialisiert worden, so daß sie jedermann richtig versteht. Jedenfalls muß erreicht werden, daß die Kunde vom Denken und Glauben, von der Sitte und Sage des Menschen ohne Kultur und unter der Kultur den Kern der Forschung der Volkskunde bildet. Was außerdem herangezogen werden muß, kommt nur in Betracht, so weit es dieses Volksdenken, Volksglauben, Volkssagen, Volksbrauch und Volkskunst, wenn das Wort gestattet ist, erklärt. Das können natürlich auch sehr materielle Dinge sein — nicht bloß immaterielle (A. Lang) — wie Tracht und Hausbau, Möbel und Schnitzwerk, die Anfänge einer Kunstübung. Aber alles dient nur der Erkenntnis jener geistigen Funktionen.

5

Alles einzelne ergibt sich bei der Arbeit selbst. Und so will ich mich denn auch nicht mit subtilen Grenzregulierungen gegenüber den Bestrebungen der Anthropologie und Ethnologie abgeben. Diese leiden

Digitized by Microsoft®

in der Tat wie eine Anzahl ähnlicher noch junger Wissenschaften an einer unglücklichen Grenzenlosigkeit, ja, wie etwa die Geographie an einer fast wie es scheint unheilbaren Rückenmarkskrankheit ihres wissenschaftlichen Organismus. Nicht selten hat in solchen Fällen der äußere Name den unendlichen Erweiterungsdrang hervorgerufen oder doch verstärkt. „Anthropologie" als die Wissenschaft vom Menschen umfaßt ja alle Studien, die sich auf physische Beschaffenheit und auf geschichtliche Entwicklung des Menschen beziehen und man mag ja alle Anatomie und Biologie, alle Philologie und Geschichte unter dem Namen begreifen und sich so die prinzipielle Einheit aller Wissenschaft
187 vom Menschen gegenwärtig halten. Es hätte aber etwas geradezu herausfordernd Komisches, wenn sich in solchem Sinne ein einzelner als „Anthropologen" bezeichnen wollte, wenn nicht in der Praxis die Anthropologie ganz bestimmte engere Gebiete der Menschenforschung, in freilich bei den einzelnen Forschern noch sehr verschiedener Umgrenzung und Auffassung, zum Gegenstand ihrer Untersuchungen gemacht hätte. Ein namhafter Gelehrter auf dem Gebiete der Ethnologie oder Völkerkunde hat rundweg die Geschichte eine Hilfswissenschaft der Völkerkunde genannt, da sie in Wahrheit nichts anderes sei als historische Völkerkunde; denn die letztere willkürlich auf die Zustände der Gegenwart zu beschränken, liege kein Grund vor. Sie irgendwie innerhalb des geradezu allumfassenden Gebietes zu beschränken, liegt in der Tat nur der eine sehr triftige Grund vor, daß erst dann Ethnologie der Name einer zu gesondertem Betriebe berechtigten Wissenschaft wird. Das ist er ja tatsächlich längst geworden und ein Blick in die Literatur und in die Sammlungen der Völkerkunde lehrt ja, daß Steinthal im großen und ganzen recht hatte, wenn er in der Völkerkunde die Wissenschaft für das Leben der „ungeschichtlichen" Völker sehen wollte. Die Erkenntnis der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit, der geschichtlichen Völker war ihm Philologie. Friedrich Ratzel erkennt die Aufgabe der Völkerkunde darin, die Menschheit, wie sie heute lebt, in allen ihren Teilen kennen zu lernen. Es treten aber die Kulturvölker mit ihren geschichtlich begründeten komplizierten Lebensäußerungen ganz von selbst in den Hintergrund, da eben hier die Philologien die Schlüssel der Erkenntnis verwahren, die der Völkerkundige von heute handhaben zu lernen meist verschmäht. Sie wissen es ja nicht, daß fast immer der einzelne Sterbliche nur mit ihrer einem wirklich aufzuschließen lernt Pforten wahrer und tiefer Erkenntnis. Am nächsten steht den Problemen der „Volkskunde" in unserem Sinne, was die Völkerpsychologie früher öfter denn heute als besondere

Digitized by Microsoft®

Wissenschaft in Anspruch nahm. Für Wilhelm Wundt sind Sprache, Mythus und Sitte die drei Grundprobleme der Völkerpsychologie und dieser umfassende Geist geht in der Tat auf seinen eigenen, vielleicht nur gar zu geraden und direkten Wegen zu den gleichen Zielen, die einer „Volkskunde" der Zukunft gesteckt sind.

Die Hauptsache für die Philologen und die Ethnologen und Völkerpsychologen ist es aber heute wahrlich nicht, sich durch prinzipielle Gebietsstreitigkeiten zu entfremden. Es ist zunächst das wichtigste, daß wir ineinander gerade in den Problemen, die ich hier erörtere, 188
natürliche Bundesgenossen erkennen, und daß wir ernsthaft beginnen, voneinander lernen zu wollen. Statt immer wieder auf das Unmethodische und Dilettantische einzelner oder vieler Leistungen der einen herabzusehen und von der Zurückgebliebenheit und Verknöcherung der anderen sich verächtlich abzuwenden, sollten beide wissen, daß so vielfach gerade was ihnen fehlt auf der anderen Seite zu finden ist. Die Ethnologen können von uns Philologen viel lernen, aber wir Philologen können auch von ihnen sehr viel lernen, dessen wir zur Lösung, ja überhaupt zur Stellung vieler großer Probleme gar nicht entraten können. Es muß sich rächen, wenn unsere Fachgenossen an so außerordentlich bedeutsamen Schriften wie etwa denen von Heinrich Schurtz achtlos und ahnungslos vorübergehen. Das letzte Buch von Schurtz über Altersklassen und Männerbünde gibt eine erste Grundlage, die Entwicklung gesellschaftlicher Gestaltungen der Menschheit nicht mehr bloß zu konstruieren, sondern geschichtlich zu erfassen.[1] Ein Buch wie das von dem Nationalökonomen Karl Bücher über „Arbeit und Rhythmus", eine glänzende Leistung der Volkskunde in dem rechten Sinne, den wir meinen, hat wieder einmal gezeigt, wie die Verbindung der Arbeit verschiedener Studienkreise zu den wesentlichsten wissenschaftlichen Erkenntnissen führt und es hat — ein seltener Fall — den Beifall aller beteiligten Zünfte gefunden. Die Ethnologen sollten aber an ihrem Teile einsehen, daß Philologie nicht nach der Erinnerung an irgendeinen schlechten Lehrer oder der Begegnung mit irgendeinem armseligen Wald- und Wiesenphilologen zu beurteilen ist. Wenn sie wollten, würden sie leicht sehen, wie gerade die klassische Philologie, die sie für die Toteste der Toten halten, in den letzten Dezennien die größten, sie würden wohl sagen die modernsten Probleme auf allen Gebieten geschichtlicher Forschung mit jugendfrischem Mut und glänzen-

[1] Ich rede absichtlich nicht von Bastians Werken, um nicht die schuldige Hochachtung vor dem bedeutenden Manne zu verletzen. Englisch kann man lernen, wenn man's nicht kann; die Sprache Bastians kann man nicht lernen.

Digitized by Microsoft®

den Erfolgen, in Wahrheit die Führerin der heutigen Geschichtswissenschaft, angegriffen hat. Sie hätten sehen sollen, welch brennendes Interesse vor Jahren von den Steinens herrliches Buch „Unter den Zentralvölkern Brasiliens“ unter einem Kreise von germanistischen und klassischen Philologen hervorrief und nach allen Seiten anregend und aufklärend auf ihre Studien wirkte. Ich muß dann freilich auch des
189 hochverehrten Fachgenossen gedenken, der meinen Abfall vom heiligen Geiste der Philologie für besiegelt hielt, als ich ihm von der Lektüre des Steinenschen Buches erzählte.

Wenn wir Philologen wissen, daß wir in etlichen, ja allen Hauptgebieten unseres Faches nicht zu wirklich wissenschaftlicher Erkenntnis vordringen können, ohne die Analogien zu verwerten, die eben die Volkskunde liefert, wie ich sie umgrenzt habe, so ist es unsittlich, trotzdem bei der Arbeit an eben jenen Problemen auf diese Analogien in traditionellem Zunftbetrieb verzichten zu wollen. Wer den Weg zur Wahrheit kennt und geht ihn doch nicht, wenn er zu dieser Wahrheit will, auch der ist in der Wissenschaft ein erbärmlicher Wicht.

Die Historiker, die sich über die Bedeutung des Individuums und der Massen im geschichtlichen Völkerleben streiten, reden Wind, solange sie sich nicht ernsthaft über das Wesen der Vorgänge des unmittelbaren Volkslebens in Glauben und Sitte, Recht und sozialen Gestaltungen am wirklichen Material belehrt haben. Nur so kann man im Verständnis der Äußerungen und Schöpfungen der „Massen“, bei denen wohl Individuen beteiligt, aber Individualitäten für geschichtliche Forschung nicht zu unterscheiden sind, und bei der Entwicklung der schöpferischen Persönlichkeit aus dem Mutterboden des „Volkes“ über Phrasen und Wortstreitereien hinauskommen.

Darum ist gewiß nicht jeder Philologe oder Historiker verpflichtet, an der Arbeit für die der Volkskunde im besondern gestellten Probleme sich zu beteiligen. Die wesentlichen Resultate wird einst jeder von ihnen, das wage ich vorauszusagen, zu den hauptsächlichsten Fundamenten seiner Forschung zu rechnen haben. Denn es handelt sich um nichts weniger als darum, mit induktiv-geschichtlichen Methoden zu Gesetzen der Entwicklung menschlichen Denkens vorzudringen. Ich will über diese schwierigen und vielen anstößigen Dinge nur wenige Worte sagen; das aber kann ich nicht ganz unterlassen. Wenn wir gewisse Tatsachen des Volksglaubens und der Volksbräuche in den unteren Schichten unseres Volkes feststellen, da wo wir sie in unseres eigenen Volkes Leben am sichersten erkunden und in ihren Haupt-

Digitized by Microsoft®

formen erfassen können, wenn wir die gleichen Tatsachen in eben diesen klar erkennbaren Hauptformen für das Volksleben eines geschichtlichen Kulturvolkes, also z. B. der Griechen und Römer, als geschichtlich bezeugt vorfinden, und wenn wir endlich die gleichen Tatsachen in den wiederum klar erkennbaren Hauptformen für sogenannte Naturvölker an weit voneinander entfernten Punkten der Erde einwandfrei und zweifellos erforscht, bezeugt und klargestellt bekommen, so 190
stehen wir – falls in eben den vorliegenden Fällen gegenseitige Übertragung im gewöhnlichen Sinne mit Sicherheit auszuschließen möglich ist (und das ist in zahlreichen Fällen möglich) – so stehen wir, sage ich, vor dem Material zur Erfassung von Gesetzen der Entwicklung des menschlichen Denkens. In den Fällen, die ich im Auge habe, handelt es sich um religiöses Denken und dessen Formen. Freilich wird das primitive Denken in gewissem Sinne immer und überall „religiös" sein. Ich will nur auf ein Beispiel hinweisen, das ich einmal später in ausführlicher Untersuchung vorzulegen hoffe. Wenn ganz konkrete Zauberbräuche in allen wesentlichen, sehr leicht kontrollierbaren und von jeder Deutung unabhängig festzustellenden Einzelheiten (sogar öfter die Hauptformeln und Wendungen der Zaubersprüche) in unserem Volksbrauch, im Volksbrauch der Alten (von deren Zauberbüchern wir wieder viele besitzen) und im Brauche etwa der Malayen von Malakka, der Neger am Kongo, der Indianer von Nordamerika übereinstimmen, wenn gegenseitige Übernahme bis auf ganz verschwindende Einzelheiten und einige ganz zurücktretende Möglichkeiten ausgeschlossen ist, (die Übertragung ähnlicher Dinge ist ein sehr interessantes geschichtliches Problem für sich), so müssen an solchem Material bestimmte Formen zu erforschen sein, die das menschliche Denken auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung durchgemacht hat. Irgendwelche Theorien vom gemeinsamen oder nichtgemeinsamen Ursprung des Menschengeschlechts ändern an dieser Problemstellung gar nichts.[1] Man meint, das könnte gar niemand abstreiten. Und wenn es nicht abzustreiten ist, muß dann nicht jeden eine Ahnung von der Größe der hier gestellten Probleme überkommen?

Sie liegen, so fern sie noch von irgendwelcher Lösung sind, heute näher als die, von deren Lösung schon jetzt eine optimistische Völker-

[1] Im übrigen möchte ich nur aussprechen, daß ich einen Streit darum, ob man bei solchen Gesetzen, wie ich sie meine, von Naturgesetzen sprechen dürfe oder nicht, für ganz müßig halte. Wir werden ja erst finden, welcher Art die Gesetze sind, und es sind eben Gesetze geistiger Entwicklungen, die anders sind und so viel schwerer zu finden und zu formulieren als die der Naturvorgänge.

Digitized by Microsoft®

psychologie träumt. Die Denkformen der Psyche jedes einzelnen Volkes in ihrer Verschiedenheit, in ihrer charakteristischen Differenzierung wissenschaftlich zu erforschen, ist bis heute eine völlige Utopie, wie noch so manche ähnliche Fragestellungen, von denen man lesen und hören kann.

191 Aber weder Utopie noch Phantasterei, sondern eine sehr gebieterische Forderung gerade an die wissenschaftliche Arbeit unserer Zeit — denn verschiedenen Zeiten sind verschiedene Probleme gestellt — sind die Aufgaben einer philologisch-psychologischen, vergleichenden Volkskunde, wenn ich denn auch einmal ein paar große Worte zusammensetzen darf.

6

Es handelt sich ganz und gar nicht um eine neu zu gründende oder neu gegründete Wissenschaft; kein Prophetentum neuer wissenschaftlicher Offenbarungen soll getrieben, auch keine neuen Lehrstühle für Volkskunde sollen gefordert werden. All dergleichen ist mir in der Seele verhaßt. Es ist mir auch eigentlich im innersten gleichgültig, ob man „Volkskunde" als eine selbständige Wissenschaft anerkennt oder nicht. Vor Leuten, die nur Volkskunde als ihre Wissenschaft betreiben, mag uns der Himmel in Gnaden bewahren. Viel wichtiger ist es, der namentlich unter Philologen nicht selten geäußerten Anschauung entgegenzutreten, daß es noch nicht Zeit sei, den oben skizzierten Aufgaben näher zu treten. Das Material sei noch zu spärlich und man dürfe zu vergleichen überhaupt erst beginnen, wenn alle Einzelforschung vollständig getan sei. Die den ersten Grund geltend machen, zeigen sträfliche Unwissenheit. Wir verfügen bereits, so unendlich viel auch noch zu tun bleibt, über ungeheure Mengen einwandfrei vorgelegten Materials sowohl was Deutschland anbetrifft als auch z. B. was die Naturvölker angeht. Eine ganze Reihe ausgezeichneter, namentlich englischer Werke (ein Muster in unserer Literatur, das Werk von den Steinens, nannte ich oben) und reicher Sammlungen, soweit sie für diese Dinge in Betracht kommen, verdienen absolut nicht den Verdacht der Ungenauigkeit oder Zweifelhaftigkeit des Berichteten. Man darf wohl sagen, daß es höchste Zeit ist, daß neben dem Sammeln und Sichten des Materials die Aufgaben der wissenschaftlichen Verwertung ernsthaft in Angriff genommen werden. Hätten wir, um das oben gegriffene Beispiel wieder zu verwenden, eine geschichtlich-philologisch, vom Deutschen oder Antiken als philologischen Fundament ausgehende Untersuchung und Darstellung der Haupt-

Digitized by Microsoft®

formen des Zauberbrauchs und Zauberspruchs mit einer Art Urkundenbuch aller hauptsächlichen Gestaltungen, so wäre der heute völligen Planlosigkeit und Zwecklosigkeit der zahllosen Publikationen von immer wieder demselben Aberglauben und denselben Zaubersprüchen an allen möglichen Orten der Literatur sofort abgeholfen. 192 Dann wäre in jedem Falle sogleich zu erkennen, wo neuer Aufschluß gegeben wird.

Kann man wirklich mit dem Heranziehen von Analogien warten, bis die einzelnen Tatsachen ganz erforscht sind? Wie oft kann die Forschung erst wieder durch die Anregung der Analogie weiter gehen. Gerade durch diese Wechselwirkung wird der Fortschritt so oft bewirkt. Sollte Erwin Rohde warten, uns den Dionysoskult in seiner tiefsten Natur ganz verständlich zu machen durch die Analogie etlicher orientalischer und gewisser Bräuche der Naturvölker, bis die griechische Religion in allen ihren Einzelheiten erforscht war? Und ich behaupte, daß wir eben in der antiken „Mythologie" – und wahrlich nicht bloß der Mythologie! – überall gerade da festsitzen oder falsch fahren, wo die Volkskunde, wie ich sie meine, nicht weiter hilft. Ist das Gebiet hier und da „verschwommen" – nun, alles Gebiet war verschwommen, bis feste Fundamente gelegt und feste Wege gebaut wurden. Und im Gegenteil: mythologischer Forschung, in der wieder, von glänzenden Ausnahmen abgesehen, ein wahres Narrentreiben sich breit macht, kann die ernste Beschäftigung mit den Dingen der Volkskunde festere Zucht verleihen. Ein Mann, der mit dem Denken und Empfinden des „Volkes" innerlich gar keine Fühlung hat, der auch von Glaube und Brauch seines eigenen Volkes nichts weiß noch wissen will, kann ebensowenig „Mythologie" treiben oder auch nur irgendeine Religion verstehen, wie einer, der gar kein religiöses Empfinden in seinem Innern besitzt. Es ist ein Gesetz, das keiner ungestraft übertritt: Fremdes können wir nur verstehen, wenn wir Analoges in uns und unserem Volke verstehen, wenn es irgendwie verwandt in unserem eigenen Leben lebt. Dann erst können wir uns weiterhin durch philologische Arbeit „zum Nachempfinden erziehen" der Empfindungen längst vergangener Zeiten und Menschen. Freilich sind dem wissenschaftlichen Arbeiter durch seine Eigenart verschiedene Wege gewiesen. Ich könnte davon reden, daß bei manchem die Liebe zur engeren Heimat und das Verständnis seines Volkes mit den höchsten wissenschaftlichen Aufgaben, die scheinbar damit gar nichts zu tun haben, im innersten wesentlichen Zusammenhang steht.

Digitized by Microsoft®

7

Die Volkskunde, die wir meinen, haben ja in den letzten Jahrzehnten gar manche Philologen, namentlich klassische und semitische,
193 in großem Stile und mit glänzendem Erfolge getrieben, ohne viel Aufhebens davon zu machen, meist auch ohne unsere Bezeichnung zu gebrauchen. Wir können nicht vermeiden, öffentlich von unseren Zielen zu sprechen und der gemeinsamen Arbeit einen Namen zu geben, weil wir eine Vereinigung gegründet haben und sie ausbreiten wollen. Die eigentlichen höchsten wissenschaftlichen Aufgaben, von denen ich zuletzt andeutend sprach, werden gewiß nie von Vereinigungen gelöst werden, sondern von einzelnen. Aber anderes kann der einzelne nicht leisten, am wenigsten in diesem Gebiete, das so unendlich ausgedehnten Materiales bedarf. Für viele Dinge sind Vereine höchst überflüssig und es kann mit Recht heute ohne weiteres eine frivole Belästigung der Mitmenschen scheinen, einen neuen Verein zu gründen. Hier ist Vereinigung notwendig, soll irgendwie ernsthaft ein Ziel erreicht werden. Der einzelne kann nur verschwindend wenig sammeln und selbst kennen lernen, mancher kann das überhaupt nicht, der die Sammlungen doch braucht und zu brauchen weiß. Sammeln in diesen Dingen ist viel mehr als ein äußerliches Auffangen und Notieren, was jeder besorgen könnte, der fragen und sehen kann. Ohne die Eigenart des Volkes selbst zu kennen, kann ihm niemand sein Leben ablauschen, meist kann es nur der Sohn dieses Volkes selbst, der in ihm, in wirklicher Gemeinsamkeit mit ihm aufgewachsen ist. Und es gehört eine wenn auch nur allgemeine Vorstellung von den Zwecken, für die gesammelt wird, unmittelbar dazu. Einer muß dem anderen Verständnis und Interesse vermitteln helfen. Ohne eine fest organisierte Vereinigung der verschiedensten Elemente läßt sich Material in diesem Falle nie in der rechten Weise sammeln und für die Forschung parat legen. Und man soll diese vorbereitende Tätigkeit des Sammelns nicht gering schätzen; es ist auch eine wissenschaftliche Tätigkeit, und wie oft ist ein ganzes der Wissenschaft gewidmetes Leben nichts anderes als ein vorbereitendes Sammeln und ihm wird doch sein Lohn im Danke der Nachfolger nicht vorenthalten. Ja, es gehört ein gar feiner Sinn dazu, Sammlungen über Volksbrauch und Volksglauben, Volkssitte und Volkssage zu unternehmen. Die Angst vor dem Dilettantismus ist meist übertrieben, in einer gut organisierten Vereinigung fast überflüssig. Der rechte Sinn für das Tatsächliche, für unbestechliche Bewahrung des Gehörten und Gesehenen sind die Tugend, die jeder, der helfen will, vor allem in sich erziehen muß. Vor allem muß jeder

Digitized by Microsoft®

gegenwärtig haben, daß zunächst niemand wissen kann, wozu das Geringste, das einstweilen unverstanden bleibt, später vielleicht helfen 194
wird. Die sogenannte Deutung hat für jeden Sammler zunächst nur die Gefahr, daß sie unmittelbar die Objektivität der Angaben beeinflußt. Es handelt sich heute vor allem um Rettung reichen Materials, ehe es zu spät ist. Wer es weiß oder ahnt, welche Reichtümer gerade in hessischen Landen verborgen liegen und mit jedem Tage, mit jeder Stunde geringer werden und verloren gehen, der muß die Verpflichtung fühlen, an seinem Teile zur Rettung beizutragen und zu mahnen, wenn er dazu irgendwelchen Beruf hat. Unsere hessische Vereinigung ist jetzt die letzte und jüngste derer, die sich in Deutschland gebildet haben. Aber es wäre nicht unnatürlich, wenn das Heimatland Jakob Grimms im Südwesten Deutschlands, in dem es wenig Anfänge solcher Organisationen gibt, in der Anregung und Leitung der Rettung unserer reichen Volksüberlieferungen voran ginge.

Der Name dieses Mannes ohne Gleichen muß wie eine stete Mahnung über uns sein: in seiner Nachfolge wollen wir die Arbeit tun, die wir vermögen. Es mag uns wohl stolz machen, aber vor allem soll es uns verpflichten, daß der größte Philologe und zugleich der größte Volkskundige des vergangenen Jahrhunderts ein Hesse war.

Digitized by Microsoft®

XX

VOLKSGLAUBE UND VOLKSBRAUCH IN ALTERTUM UND GEGENWART[1]

AUSGEWÄHLTE KAPITEL VERGLEICHENDER VOLKSKUNDE[2]

I

124 VOLKSGLAUBE UND VOLKSBRAUCH UM GEBURT UND NAMENGEBUNG

In römischem Brauch[3], der nach der Geburt eines Menschen geübt wurde, fällt uns ein Zug besonders auf: das Kind wird auf die Erde gelegt und muß von der Erde aufgenommen werden. Der rechtliche Akt der Annahme des Kindes durch den Vater genügt nicht zu erklären, daß das Neugeborene auf die Erde gelegt werden muß. Derselbe Brauch wird in manchen Gegenden Deutschlands bis zum heutigen Tage geübt. Nur wenn das Kind von der Erde aufgenommen wird, bleibt es am Leben und gesund.

[1] ⟨Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts zu Frankfurt a. M. 1903 S. 124ff.⟩

[2] Nur dem dringenden Wunsche der Redaktion nachgebend, habe ich die folgenden dürftigen Skizzen niedergeschrieben. Ich mußte mir jede Ausführung der Beispiele und Zeugnisse versagen und weiß doch, daß ohne sie die ausgesprochenen Sätze nicht überzeugen können. Ich bitte jeden Leser die Beurteilung des Gesagten auszusetzen, bis die ausgeführten Untersuchungen vorliegen. Sie werden zunächst in dem von Ende dieses Jahres ab bei B. G. Teubner in neuer Organisation erscheinenden „Archiv für vergleichende Religionswissenschaft“ und dann unter dem Titel „Volksreligion; Versuche über die Grundformen religiösen Denkens“ vereinigt in die Öffentlichkeit kommen.

[3] ⟨Diese Skizze ist von Dieterich in seinem Buch ‘Mutter Erde’, Leipzig und Berlin 1905 ausgeführt worden, s. namentlich S. 6ff. Auf dem II. Internationalen Kongreß für allgemeine Religionsgeschichte in Basel, Ende August 1904, hielt Dieterich einen Vortrag über ‘Die Religion der Mutter Erde’, s. die Verhandlungen dieses Kongresses, Basel 1905, 73ff. Am Schluß des Referates darüber sagte er:

‘Es ist von typischer Wichtigkeit, wie bei diesem Problem ineinandergreift die Erkenntnis der immer gleichen Denkformen, in die das Werden des Menschen gefaßt wird, und die Kenntnis der Geschichte der Religion im Altertum und in der Kultur, die von ihm abhängt. Es gilt zunächst eine Reihe solcher paradigmatischer Fälle zu untersuchen, um zur Erforschung der Volksreligion im tieferen Sinne vorzudringen, ohne die alle höheren und höchsten geschichtlichen Religionen heute wie längst gar nicht oder falsch verstanden werden. Es ist Zeit, das ungeheuere Material zu nutzen, das von Tag zu Tag

Digitized by Microsoft®

Zeugnisse des Altertums und Beobachtungen unter Naturvölkern bestätigen eine weitverbreitete Sitte[1], kleine Kinder, die vor einem gewissen Alter sterben, nicht gemäß sonst geltendem Brauche zu verbrennen, sondern zu begraben, vielfach in der Erde unter dem Hause

wächst in unabsehbarer Fülle, in unaufhaltsamem Vorwärtsdrängen. Die Mutter Erde spendet uns die Steine, die da reden, die Papyrusrollen; sie öffnet ihre Gräber und gibt uns wieder die Gedanken vergangener Geschlechter, die in ihr begraben waren. Es ist wissenschaftlich das Zeitalter der Religionsgeschichte, in dem wir leben. Das Material, das uns lockt und abschreckt zugleich, ist nur zu bewältigen mit philologisch-geschichtlicher Forschung – Philologie, verstanden als die wissenschaftliche Erforschung der Gesamtkultur eines Volkes. Und diese Erforschung, soweit sie auf Vergangenes geht, beruht nur auf der Interpretation der Denkmale in Sprache und Kunst, der Texte und der Monumente. „Ethnologie" ist nach jenem Begriff ebensogut Philologie; auch die wilden Völker können nur durch solche Philologie wirklich erforscht werden. Auf den Namen kommt nichts an; aber das ist für die Zukunft unserer großen Wissenschaft über alles wichtig: nur wer die ganze Kultur eines Volkes kennt und im ganzen zu erkennen sucht, kann Religionsgeschichte und ihre tieferen Probleme fördern. Wer aus einer ganzen Kultur hier nur ein religiöses Stück oder eine religiöse Literatur kennt, aus einer großen Kultur dort nur ein paar zufällige Notizen besitzt und nun vergleicht, nützt der Wissenschaft nichts oder wenig und schadet ihr viel. Religionswissenschaft in diesem Sinne und Religionshistoriker dieser Art in Reinkultur kann und sollte es nicht geben. Aber Philologen und Ethnologen, die sie zum Hauptproblem ihres Lebens machen, muß es immer mehr geben. Und das müssen und sollen wir alle fordern, daß die wissenschaftlichen Arbeiter, die sich innerhalb der verschiedenen Fachgebiete den religionsgeschichtlichen Aufgaben widmen, gerade so viel Recht auf einen festen Platz, auf ihren Sitz an der Sonne haben, als andere, die sich anderen Teilen ihrer Fächer vorwiegend widmen. Wir entbehren in Deutschland zumeist des rechten Verständnisses vieler maßgebender Faktoren für religionsgeschichtliche Forschung. Nicht die Einrichtung religionsgeschichtlicher Professuren auf deutschen Universitäten und erst recht nicht die Umwandlung der theologischen in religionsgeschichtliche Fakultäten, von der eigentlich nur die ernsthaft gesprochen haben, denen dagegen zu reden Bedürfnis war, würden die Zuversicht geben, eine echte Religionswissenschaft der kommenden Generation reifer und reicher und freier zu überliefern. Die orientalische, indische, klassische und germanische Philologie haben in Deutschland die Hauptarbeit angefangen, in England namentlich die Ethnologie (bzw. Anthropologie). Unsere Archegeten im 19. Jahrhundert, Jakob Grimm und Edward Tylor, das sind die beiden Namen, die immer über uns sein mögen. In der Vereinigung der Wege, die sie gewiesen, liegt die freie Bahn zu den großen lockenden Zielen. Nur so werden wir endlich schonungslos und illusionslos Ernst machen mit dem Gedanken geschichtlicher Entwicklung, auch in der Geschichte der Religion und der Religionen. Es gibt keine Wissenschaft des Göttlichen, nur der Entwicklung des menschlichen Denkens vom Göttlichen. Es gibt wissenschaftlich keine göttliche Offenbarung, sondern nur Entwicklung menschlichen Denkens von göttlicher Offenbarung. Sollte ich heute in einem Bilde reden, so meine ich: wir bleiben, wenn wir wissenschaftlich untersuchen, wohin uns auch sonst die Erhebung des Glaubens tragen möge, die Kinder unserer Mutter Erde.'〉

[4] 〈S. Mutter Erde 21ff.〉

Digitized by Microsoft®

zu begraben: ausgesprochen findet sich der Glaube, daß diese Kinder dann in dem Hause bei der nächsten Geburt wiedergeboren werden.

125 Aus dem Altertum und aus heutigem deutschen Volksbrauch wird die Sitte bezeugt, den Sterbenden (nicht den Gestorbenen) auf die Erde zu legen.[1]

Die sehr verschiedenen Anschauungen, die in unserem Volke über die Herkunft der Kinder lebendig sind, gehen allesamt darin zusammen, daß die Kinder aus der Erde stammen (sie sind vor der Geburt unter der Erde, in Quellen, Strömen, Teichen, wachsen aus Steinen, Bäumen usw.). Dem entspricht der Glaube vieler Naturvölker von der Mutter aller, der Erde. Zahlreich sind die antiken Zeugnisse von der Allmutter Erde; Mysterienkulte entstehen daraus, daß der einzelne sich einer Wiedergeburt aus dieser Mutter versichert: „ich bin ein Kind der Erde", „ich bin in den Schoß der Herrin eingegangen" sagt er dann. Mancherlei Anthropogonie läßt den Menschen aus Steinen und Bäumen, Quellen, Felsen und Höhlen entstehen, „aus Eiche und Stein".[2]

Ursprüngliches Denken kann sich eine Entstehung eines vorher nicht Vorhandenen, die für dies ein Entstehen aus dem Nichts wäre, nicht vorstellen. Was neu entsteht, kommt irgend woher, ist vorher irgendwo anders gewesen. Insofern ist nach solchem Denken das Leben, die „Seele" präexistent. Die Neugeborenen kommen aus der Mutter Erde und müssen von ihr entgegengenommen werden, der Sterbende muß ihr sein Leben wiedergeben, wenn er wiedergeboren werden soll.[3]

Kinder, die sicher am Leben bleiben sollen, müssen nach verbreitetem deutschem Volksglauben einen mit Erd zusammengesetzten Namen bekommen z. B. Erdmann.[4]

Die verschiedensten Bräuche der Namengebung zeigen zumeist, daß erst durch den Namen das Kind vor unendlichen Gefahren aller Art geschützt wird. Mit der Namengebung auch bei Naturvölkern vielfach verbundene Reinigungsriten sind ein Schutzzauber gegen allerlei Böses. Der Name ist etwas Körperliches, Wesenhaftes, das Kind wird durch ihn ein neues Wesen oder es wird durch ihn, sozusagen, erst ein Wesen. Der Name wird vielfach bei Naturvölkern dann gegeben, wenn das Kind gehen oder sprechen lernt. Ein

---

[1] ⟨S. Mutter Erde 6ff.⟩ [2] ⟨S. ebenda 18ff.⟩
[3] ⟨S. ebenda 32f.⟩ [4] ⟨S. ebenda 10f.⟩

Digitized by Microsoft®

stummes Kind bekommt keinen Namen. Der Name ist, in unserer 126
Sprache zu reden, die Seele des Kindes. In einen Kult Neueingeweihte bekommen einen neuen Namen, Kranke wechseln den Namen, damit der Tod nicht an ihr „Leben" kann; wer den Namen weiß, hat Leben und Seele des so Benannten in seiner Zaubergewalt.[1]

In Brasilien muß der Vater bei der Geburt jedes Kindes einen neuen Namen annehmen: seine bisherige „Seele" ist nun die des Kindes. Der vielfache Brauch, daß das Kind den Namen des Großvaters bekommt, ist in manchen Fällen als Glaube an den eigentlichen Übergang der „Seele" nachzuweisen. Sehr zahlreiche Riten der Naturvölker bei der Namengebung gehen dahin, durch eine Losprobe festzustellen, welcher Ahne in dem Kinde neu geboren sei und danach ihm dessen Namen zu geben.

Das Entstehen geistigen Wesens ist ursprünglichem Denken unfaßbar. Es wird als eine neue leibliche Geburt aufgefaßt. So glaubt unser Volk nicht nur an eine Wiedergeburt bei der Taufe im kirchlichen Sinne, sondern es hält den Paten für den, der wirklich dem Kinde wie ein leiblicher Erzeuger seine Eigenschaften vererbe.[2]

Zusammengefaßt ergeben alle diese Beobachtungen folgende Sätze: Ein Neuentstehen, eine Neugeburt ist für primitives Denken undenkbar; sie ist nur als eine lokale Übertragung, eine Metathese oder eine Metamorphose zu erfassen; insofern ist die „Seelenwanderung" eine Anschauungsform ursprünglichen Denkens. Die geistige Entwicklung, ein Erwachen und Wachsen der Seele ist wiederum nur als eine leibliche Geburt, eine Wiedergeburt zu begreifen. So wird stufenweise das Unbekannte unter dem Bilde des Bekannten sinnlich erfaßt in der Entwicklung des Denkens.

II

DIE REISE DER SEELEN UND DAS LAND DER TOTEN

Eine Entstehung aus dem Nichts kann menschliches Denken nicht erfassen, ebensowenig ein Vergehen ins Nichts. Menschliches Denken verneint den Tod. Auch er wird als Metathese oder Metamorphose angesehen: der Mensch ist anderswohin gegangen, er lebt anderswo, 127
er lebt in anderer Gestalt fort. Teilung in verschiedene Bestandteile liegt hier unmittelbar nahe, Leib und Leben, Leib und Seele. Die Seele ist fortgegangen, fortgereist. Die allgemeinste Vorstellung ist die der langen, beschwerlichen, gefahrvollen Reise. Diese Reise kann

[1] ⟨S. Mithrasliturgie 112.⟩ [2] ⟨S. Mutter Erde 34f.⟩

Digitized by Microsoft®

nur nach der Analogie irdischer Reisen vorgestellt werden. Es ist entweder eine Fußwanderung (sehr vielfach werden Schuhe ins Grab mitgegeben, Helschuhe u. a.), oder ein Ritt (Totenroß, die Toten reiten) oder eine Wagenfahrt oder ein Flug (Seelenvogel u. ä.). Weitere Vorstellung von der Reise wird bestimmt durch den Glauben an ein Totenland: es ist ein Land des Dunkels drunten unter der Erde oder es ist ein Land des Lichts im fernen Westen (oder Osten oder Norden), ein wundervoller Göttergarten oder aber es ist droben auf einem Berge oder in einer lichten Himmelsfeste. Die Vorstellungen gehen nebeneinander her und ineinander über. So kann dann unter der Erde zugleich ein leuchtender Garten und ein finsterer Abgrund sein. Überall aber, wo die natürliche Grenze des Horizontes der Völker Meer oder Flüsse sind, geht die Reise der Toten übers Wasser, über den Totenstrom, ins „Jenseits".

Dadurch ist die Anschauung von der Seelenreise am stärksten beeinflußt. Die menschlichen Mittel, ein Wasser zu überschreiten finden wir allesamt, sozusagen, in gesetzmäßiger Reihe in den mythischen Vorstellungen wieder: Schwimmen, Brücke, Schiff. Den weißen Felsen, von dem die Seelen herunterspringen, kennt man in Griechenland wie bei den Völkern der Südsee, das Geldstück wird den Toten mitgegeben und als Brückenzoll und Fahrgeld gedeutet bei den allerverschiedensten Völkern: ursprünglich ist es nachweisbar Ablösung des Gesamtbesitzes. Ist das Jenseits drunten, so ist die Seelenreise ein Abstieg durch Höhlen und Klüfte mit Ungeheuern aller Art, ist es droben, so ist sie ein Aufstieg auf einen Berg, mittels einer Leiter oder Treppe, ein Flug oder aber es werden die Mittel der Reise von der Erde oder dem Wasser übertragen: ein Ritt, eine Fahrt zu Wagen oder zu Schiff tritt ein.

128 Das Wichtigste, das alle diese Beobachtungen lehren, ist dies: das Jenseitige, das Göttliche wird von dem Menschen nie und nimmer anders erfaßt als im Bilde des Diesseitigen und Menschlichen. Wir können die Formen sozusagen an den Fingern herzählen, in denen die Reise der Seele gestaltet werden muß und allein gestaltet werden kann. Das Irdische wird projiziert ins Überirdische.

III

MARTINSLIEDER

Es gibt eine Reihe Zeugnisse von Volksbräuchen im alten Griechenland, nach denen Umzüge von Männern oder meist von Kindern im

Digitized by Microsoft®

Frühjahr oder im Herbst veranstaltet, Gaben gesammelt und Segenswünsche gesprochen wurden. Dabei wurde z. B. in Rhodos eine Schwalbe, in Kolophon eine Krähe herumgetragen, für die die Gaben gefordert wurden. Wir haben von den Liedern, die diesem Brauche dienten, eines in volkstümlichem alten vierhebigem Rhythmus, eines in der homerischen Kunstform, eines in der künstlichen Form hinkender Jamben, das denn auch auf den Namen eines bestimmten Dichters geht. Immer gleich bleibt das Heischen der Gaben, der Wunsch des Segens, der Fülle und Fruchtbarkeit (Plutos selbst kommt mit solchem Segensspruch ins Haus) oder aber Fluch und Schimpf, wenn die Bittenden abgewiesen werden.[1]

Entsprechend in allen Hauptsachen sind vielfach die Umzüge und die dabei gesungenen Lieder in deutschen Volksbräuchen. Eine ganze Reihe von Martinsliedern weisen dieselben Hauptbestandteile auf wie die genannten altgriechischen Lieder. Auch für „Martins Vögelchen" wird gesammelt. Weiterhin finden an bestimmten Tagen des Frühlings oder aber zur Zeit der Ernte die entsprechenden Begehungen statt. Alle mannigfaltigen Termine begreifen sich so, daß irgendein vorhandener Festtag den Frühjahrs- oder Ernteumzug an sich gezogen hat. Der Maibaum und der Erntemai sind die bekanntesten Gegenstände des deutschen Volksbrauches, mit denen das neue Leben des 129
Frühlings, der verkörperte Frühling selbst oder aber der verkörperte Erntesegen selbst herumgetragen und jedem Hause gebracht werden muß. Der Maibaum oder der Erntemai bleiben jedem Hause zu Schutz und Segen bis zum nächsten Jahre. Die Gaben werden noch vielfach als deutliche Opfergaben gemeinsam verzehrt. Eichhorn, Kuckuck, Krähe und Schwalbe spielen auch in den deutschen Bräuchen dieser Art ihre besondere Rolle.[2]

Die griechische Eiresione, ein Zweig mit allerlei Früchten und wollenen Binden, spielt genau die gleiche Rolle: sie bringt den Segen ins Haus und muß an der Tür hängen bis übers Jahr.[3] Zwei antike Wandbilder aus Ostia, die unbeachtet in der Bibliothek des Vatikans in Rom hängen, zeigen genau die Umzüge von sammelnden Kindern mit den behangenen Zweigen und Stäben, wie wir sie aus unserem Volksleben kennen.[4]

Wir entnehmen aus dem Beobachteten folgende Tatsachen: Die Entwicklung der Zeit zu erfassen ist dem Volksdenken unmöglich; die

---

[1] ⟨S. ausführlicher unten 341 ff.⟩ [2] ⟨S. unten 334 f.⟩
[3] ⟨S. unten 338 ff.⟩ [4] ⟨S. unten 344 ff.⟩

Digitized by Microsoft®

Zeiträume sind leibliche Wesen, die an bestimmten Zeitwenden sterben und geboren werden, fortziehen oder aus der Ferne wiederkommen. Die Fülle der Erscheinungen neuen Zeugens und neuen Wachsens im Frühling kann die Volksanschauung nur erfassen, indem sie singularisiert: der erste grünende, blühende Zweig ist der Frühling; die Fülle des Erntesegens ist die letzte Garbe. Wir könnten von Frühlingsfetischen und Erntefetischen reden. Jedem Hause wird so der Frühling, der Erntesegen gebracht; der Zweig segnet das Haus und macht es fruchtbar und reich. Der Widerspruch stört das ursprüngliche Denken nicht, daß nun wieder das Göttliche pluralisiert wird: Jedes Haus hat seinen Erntefetisch, jeder Ort hat ihn, jede Kirche usw. Die genannten Tiere sind ebenfalls Inkarnationen des Frühlings oder der Ernte selbst, die in Laub und Stroh verkleideten Menschen ebenfalls der Frühling oder die Ernte. Die Menschen mit Tiermasken stellen ebenfalls die göttlichen, dämonischen Wesen dar. Die Umzüge, aus denen einst in
130 Griechenland ein Höchstes menschlicher Kunst, Tragödie und Komödie, entstand, haben die Wurzeln in dem gleichen Glauben und Brauche des Volkes, den wir bei uns noch hier und da in frischem Leben sehen.

IV

DIE FORMEN GÖTTLICHER OFFENBARUNG IM VOLKSGLAUBEN

Für das Denken des Volkes ist Wille Gottes und Zukunft identisch. Alle Entwicklung der Welt und der Erde und des eigenen Lebens ist dem ursprünglichen Menschen eine Aufeinanderfolge magischer Akte, einzelner Handlungen nach dem Bilde seiner eigenen persönlichen Handlungen. Die magischen Handlungen der göttlichen Wesen kennen keine Grenze empirischer Möglichkeit. Die Menge der Dämonen, der göttlichen Wesen, ist jedem Volksglauben unendlich und wird durch eine akzeptierte, jenem übergeordnete höhere Religion im echten Volksbewußtsein nicht beseitigt.

Alles was geschieht, ist Offenbarung dieser Dämonen; was sie wollen, ist die Zukunft. Ganz allmählich erst wird durch Erfahrung der Kreis der magischen Offenbarungen dieser Dämonen verengert.

Jede höhere Entwicklung der Anschauung von mächtigen und guten Dämonen bis zu der von einem großen Gotte, der alles gemacht hat und alles regiert, geht darauf aus, den Willen der göttlichen Wesen, den Willen Gottes zu erfahren, jede tiefere Religiosität geht darauf aus, den Willen Gottes zu tun: sie muß ihn kennen.

Digitized by Microsoft®

Der Gott, der sich nicht offenbart, ist kein Gott. Die Offenbarung ihrer Götter ist der Mittelpunkt alles Denkens der Naturvölker: die Offenbarung Gottes ist auch der Mittelpunkt aller Religionen aller Kulturvölker. Die Religionen als Naturreligionen und Offenbarungsreligionen zu unterscheiden ist darum grundfalsch.

Wir versuchen im allgemeinen klar zu machen, in welchen Formen eine Offenbarung an den Menschen durch ein Wesen, das er sich stets in der Hauptsache ihm analog denkt, vor sich gehen kann.

Die einfachste Form ist, daß Gott erscheint und spricht. Gott kommt zum Menschen auf die Erde, er kommt zu ihm auf einen Berg. 131 Weiterhin kommt er in Naturerscheinungen, im Feuer, in Luft und Sturm, im Wasser. Die nächste Stufe ist, daß er nur in einer „Vision" kommt, daß er im Traume erscheint. Ekstase bedeutet ursprünglich, daß der Mensch aus sich selbst heraus zu Gott und in Gott eingeht. Die ursprüngliche Form ist, daß der Mensch wirklich zu Gott geht, gen Himmel, zum Berge oder auch zur Unterwelt, um dort göttliche Offenbarung zu erhalten.

Gott geht in den Menschen ein im Enthusiasmus. Nun spricht Gott aus dem Menschen, der Mensch spricht als der Gott. Pythien und Sibyllen, ja viele antike Orakelpriester und -Priesterinnen sind Beispiele. Die „pneumatischen" Menschen sind es nicht minder, die, ergriffen vom heiligen Geiste, Göttliches reden.

Eine weitere Stufe ist, daß Mittler zwischen Gott und Menschen treten, Boten, Engel Gottes, und wiederum erscheinen sie entweder selbst oder in Visionen, Traumerscheinungen usw. Die „gute Botschaft" für die Offenbarung Gottes ist eine heidnisch-griechische und christliche, besonders wichtige Bezeichnung.

Menschen, die Göttliches offenbaren, stammen von Gott; Propheten und Retter der Menschheit sind Söhne Gottes. Sie kommen herab vom Himmel, sie sind — nach einer bei den Römern stehend und bildlich gewordenen Redewendung — vom Himmel gefallen.

Vielfach gehören die Zeichen, die die Götter geben, in den angedeuteten Zusammenhang. Die Tiere, die für den Aberglauben des „Angangs" wichtig sind, müssen vielfach als einst göttliche Tiere selbst angesehen werden, nicht anders die Tiere, die dem Menschen den Weg zeigen bei einer Stadt- und Tempelgründung und den göttlichen Willen offenbaren. Die Offenbarungen der Inkubation gab einst die göttliche Erdmutter selbst, dann waren sie nur die Vermittlung der visionären Epiphanie anderer Götter, und noch der heiligen Thekla oder des heiligen Cosmas und Damian.

Digitized by Microsoft®

Zu der oben angeführten Formenreihe kommt aber nun eine neue
132 Weiterbildung, sobald Vermittlung zwischen Menschen durch die Schrift bekannt wird. Das nächste ist dann, daß Gott seine Offenbarung aufschreibt, und was er geschrieben, fällt vom Himmel. Immer wieder bricht diese einfachste Vorstellung von christlicher Offenbarung durch, und das zeigen die zahlreichen „Himmelsbriefe", die noch in unserem Volksglauben eine so große Rolle spielen[1]. Die Fortsetzung der Reihe ergibt sich nun von selbst: Gott übergibt, was er geschrieben, einem Menschen. Die Offenbarung des Gesetzes im Pentateuch ist nach älterer Überlieferung mündlich gegeben, dann schriftlich übermittelt; der Bauplan der Stiftshütte ist früher mündlich, dann schriftlich geschehen. Weiterhin wird nun das von Gott Geschriebene durch einen Engel überbracht. Dann schreibt der Mensch nach dem Diktat Gottes, weiter nach dem Diktat eines Engels. Endlich schreibt der Mensch im „Enthusiasmus", d. h. nach Eingebung, „Inspiration" des Gottes in ihm. Die heiligen Männer Gottes schreiben „erfüllt vom heiligen Geiste". Die Verbalinspiration aber verallgemeinert und verflüchtigt sich immer mehr; die heilige Schrift bleibt in stehender Formel das „Wort Gottes".

Es ist ein ungeheuerer Schritt in der Religionsgeschichte, wenn eine Buchoffenbarung an Stelle fließender mündlicher Überlieferung tritt. Die schriftliche Offenbarung, in einer gewissen Zeit fest und unveränderlich geworden, duldet keine Streichungen und Interpolationen mehr; ein Kanon wird entwickelt und nur die Auslegung trägt mit schweren Mühen dem Wandel der Zeiten Rechnung.

Die skizzierte Entwicklung ist selbstverständlich nicht in der Reihenfolge der einzelnen Etappen die geschichtlich notwendige. Es ist nur das menschliche Denkgesetz, in dem sich bald springend, bald stehen bleibend, bald rückwärts gehend, bald vorauseilend der menschliche Geist die göttliche Offenbarung gestaltet.

Der Volksglaube und der Glaube der höchsten Religionen ist in diesen Dingen vielfach kaum zu trennen: die Volksanschauungen dringen immer wieder aus der Tiefe empor, aber auch die höchste göttliche Offenbarung zeigt sich gebunden durch die Grenzen menschlichen Denkens.

V

133 DIE FORMEN DES ZAUBERBRAUCHS UND DES ZAUBERSPRUCHS

Die uns bekannten Zauberbräuche und Zaubersprüche unseres heutigen Volksaberglaubens und die massenhaften noch vorhandenen

[1] ⟨S. oben S. 234ff.⟩

Digitized by Microsoft®

antiken stehen vielfach in direktem geschichtlichem Zusammenhang. Zum Teil stehen sie nicht in solchem Zusammenhang und sind doch in Hauptformen analog, analog bis in viele Einzelheiten auch der magischen Bräuche weit auseinanderliegender und voneinander sicher unabhängiger Naturvölker.

Die Religion der Naturvölker besteht vielfach eben in dem, was wir Zauberbrauch und Zauberglauben nennen; der Ritus ihrer Religion ist der magische Akt. Die Dämonen zu vertreiben oder anzulocken, sie zu verscheuchen oder herbeizuzwingen, sich von ihnen zu lösen oder sich mit ihnen zu vereinigen ist in letzter Linie Zweck alles ihres religiösen Tuns. Jede Krankheit ist ein Dämon, der ausgetrieben, bezwungen werden muß, den Erfolg einer Tat gewährleistet nur die Hilfe eines mit dem Handelnden vereinigten Dämons. Die Dämonen sind genau so gierig und neidisch wie der primitive Mensch: man gibt ihnen zu essen, um sie zu befriedigen, man gibt ihnen Menschen zu verschlingen und ihr Blut zu trinken; man muß von allem abgeben, alles von den Göttern durch ein „Opfer", das man auf sich nimmt, loskaufen.

Der Zauber, der zwischen Menschen geübt wird, ist im engeren Sinne nicht religiös. Er zeigt aber ebendieselben Formen, wie der Zauber, der auf göttliche Wesen wirken soll. Der Liebeszauber z. B. bewirkt die erstrebte Vereinigung zweier Menschen dadurch, daß der eine irgendetwas vom anderen ißt, an sich trägt, mit sich im eigentlichsten Sinne verbindet. Pars pro toto ist ein hier überall waltendes Gesetz. Hat man nichts anderes, so ist die ausgeschnittene Fußspur immer noch ein Teil, der das Ganze nachzieht. Der Name, der Wesen und „Seele" des anderen ist, gibt den ganzen Menschen in die Gewalt dessen, der nur diesen Namen kennt. Das Bild, die Figur des anderen tritt ein für diesen selber und was ihnen geschieht, geschieht ihm 134
selbst. Das Bild des Namens, d. h. der geschriebene Name tut dieselben Dienste. Der Schadenzauber bedient sich genau derselben Mittel, der Teile des Körpers, des Bildes, des Namens, der Fußspur, des Schattens. Entscheidende Kraft hat in allem Zauber nicht nur eigentliche Bindung, auch die Bindung durch das Wort, das ganz materielle Geltung hat, ja durch den Blick („bösen Blick").

Der Zauberer eint sich mit dem Gotte durch eben das, was zwischen Menschen eine Einigung herbeiführen kann (durch Essen, durch Liebesvereinigung, durch Neugeburt aus dem Gotte usw.); er sagt dann: ich bin der Gott N. N. Alle Opfer führen auch im Zauberbrauch zur Vereinigung mit dem Gotte oder zu dessen Befriedigung und Verscheuchung,

Digitized by Microsoft®

alle Gebete zur Anlockung (Tierlaute wie schnalzen und pfeifen z. B. sind die Lockung des tiergestaltigen Gottes) oder Verjagung. Die Bindung durch Zauberzeichen und Zauberlaute ist Beginn aller Gebete. Zauber und Rhythmus machen Inhalt und Form der ältesten Lieder.

Zauberbräuche und Zaubersprüche in ihrer seltsamen Übereinstimmung bei den verschiedensten Völkern der Erde geben das Material zu einer Entwicklungsgeschichte primitiven menschlichen Denkens. Das Kausalitätsbedürfnis kann zunächst nur zusammenhangslose magische Einzelhandlungen blind verbinden. Alle causae sind Dämonen. Als causa und effectus wird zunächst verbunden, was räumlich und zeitlich nahe zusammen ist. Der Neger betet den Stein an, auf den er gerade trat, ehe er auf dem Sklavenmarkt losgekauft wurde: der Stein ist ein Augenblicksfetisch. Nur die Empirie, sozusagen das Experiment, verbesserte ganz allmählich die groben Fehler falscher Abstraktion, mit der der Eingeweideschauer die umgeklappte Leber für das „umklappende" Leben des Konsulenten bestimmend sein, der Medizinmann das gebrochene und wieder zusammengewachsene Bäumchen die Heilung eines gebrochenen Beines erzwingen läßt. Bei der Sympathie aller Dinge zwingt das Wort zwei Dinge aneinander oder nötigt auch z. B. zwei Handlungen dazu, sich
135 nacheinander zu richten. Das Denken beginnt mit falschen synthetischen Urteilen, mit falscher Abstraktion der akzidentiellen Eigenschaften. Ein gänzlich willkürliches Sympathiegesetz gilt solchem Zauber wie uns das Naturgesetz. Bei magischen Aktionen gibt es sozusagen weder den Begriff der Vergangenheit noch der Identität. Eine vergangene Tat ist ebenso real wie eine gegenwärtig geschehende: durch die Erzählung einer vergangenen Tat, etwa der einer Heilung, zwingt der Zauberer durch sein bindendes Wort eine Heilaktion gerade so sich zu vollziehen, wie jene sich vollzogen hat. Eine Handlung, wie auch ein göttliches Wesen, ist für den Zauber beliebig vielemal da: ein Gott kann von einem Stamme fortwährend und immer wieder aufgegessen werden und ist doch immer wieder da, eine „sakramentale" Handlung kann so und so oft in gleicher Realität im Zauber vor sich gehen. Das Bild der vergangenen „Heilstatsache" wird durch das Wort oder die darstellende Handlung im Abbild wieder hervorgerufen und wirkt immer wie am ersten Tag.

Im Zauberbrauche erhält sich der Glaube an die ältesten Fetische z. B. in jedem Amulet, an die göttlichen Tiere in all den angeblichen Wirkungen der Tierteile, die man verwendet, an die Macht der

Digitized by Microsoft®

Seelen in aller Nekromantie und der Bedeutung, die Teile von Toten und alles was mit ihnen zusammenhängt, in allem Volksbrauch behalten haben.

Es ist noch lange nicht möglich, aus den in unendlicher Menge nunmehr zu Gebote stehenden Materialien die Resultate auch nur anzudeuten, die weitere Untersuchung gewinnen kann und muß. Zunächst gilt es zu lernen, daß hier die Dokumente für eine Entwicklungsgeschichte religiösen Denkens, menschlichen Denkens überhaupt vorliegen. Den Gedanken geschichtlicher Entwicklung auch hier rücksichtslos anzuwenden ist die große Aufgabe vergleichender Volkskunde.

Digitized by Microsoft®

XXI

SOMMERTAG[1]

(Hierzu eine Tafel)

82 Als ich am ersten Sonntage, den ich als Einwohner Heidelbergs erlebte, durch die Straßen ging, begegneten mir immer häufiger Kinder, ganz kleine und ganz große, die einen merkwürdigen Stecken trugen: auf einen geschälten, oben zugespitzten Stab war oben eine Bretzel fast immer gleicher Form gesteckt, zwischen die Bretzel ausgeblasene Eier oder Äpfel, und um den ganzen Stecken herum buntes Papier und bunte Bänder.[2] Ich wurde alle Augenblicke von Buben angelaufen, die in Blechbüchsen Geld schüttelten und dazu immer dieselben Verse sangen:

Strieh Strah Stroh, der Summerdag is do,
Der Sommer und der Winter
Das sinn Geschwisterkinder,
Summerdag Staab aus
Blost em Winter die Aage aus,
Strieh Strah Stroh, der Summerdag is do.

Ich hör' die Schlissel klinge,
Was were se uns denn bringe,
Rote Wein un Bretzl drein,
Was noch dazu? Paar neue Schuh,
Strieh Strah Stroh, der Summerdag is do,
Heut übers Johr do sinn mer widr do.

---

[1] ⟨Archiv für Rel. Wiss. VIII 1905 Beiheft, gewidmet Hermann Usener zum siebzigsten Geburtstage S. 82ff. Vgl. oben S. 316ff.⟩

[2] Die obenstehende Abbildung wird einer Zeichnung von Frau Marie Dieterich verdankt.

Digitized by Microsoft®

Fig. 1

Fig. 2

Digitized by Microsoft®

Digitized by Microsoft®

Wer nichts bekam, sang: 83

O du alter Stockfisch,
Wenn mer kommt, do hoscht nix,
Gibscht uns alle Johr nix,
Strieh Strah Stroh, der Summerdag is do.

Weiterhin sah ich dann den großen „Sommertagszug", in dem hundert und aber hundert Kinder mit Stecken, wie ich sie beschrieb, das Lied singend, das ich angab[1], durch Hauptstraße und Anlage zogen. Dieser Zug am Sonntag Lätare, denn der war es, ist erst im Jahre 1893 wieder neu eingerichtet worden, aber die Hauptzüge des Brauches sind alt; nachweislich z. B. auch am Ende des 17. Jahrhunderts aus den Briefen der Liselotte, die ihn mehrfach erwähnt, oder z. B. aus einem Eintrag in einem Ausgabenbuch des Pfalzgrafen Karl Ludwig: „Zwei Jungen, welche den Sommer gesungen, 1 Gulden 30 Kreuzer." In dem Zuge gingen denn auch in einer ganzen Reihe von Exemplaren der „Sommer" und der „Winter": Jungen, die, darunter versteckt bis auf die Füße, pyramidenartige Gestelle trugen, mit Stroh umwickelt, wenn sie den Winter, mit allerlei Tannengrün, wenn sie den Sommer darstellen sollten. Bis vor kurzem, so erfuhr ich, haben außerdem noch Kämpferpaare mit hölzernen Schwertern fechtend den Kampf des Sommers und Winters dargestellt. Das alte Motiv des Kampfes ist auch dann noch deutlicher zum Ausdruck gebracht, wenn die Knaben einen hölzernen Degen in der rechten Hand, die Bretzel in der Linken trugen und nun mit dem Degen den Winter austreiben halfen. So ist es an anderen Orten der Pfalz noch heute Brauch.[2] Dort wird auch (in der Hinterpfalz) der Sommer mit Efeu umzogen, den erwachsene 84

[1] Viel Lehrreiches, auch zur Textgeschichte und Deutung der Verse, die uns hier weiter nicht beschäftigen, in einem Aufsatz von Karl Christ, Heidelberg, in den *Mannheimer Geschichtsblättern* I. Jahrg. März 1900, Nr. 3, S. 59ff.

[2] S. auch L. Grünewald *Mitteilungen des histor. Vereins der Pfalz* XX (1896) S. 208. Über die ungemeine Bedeutung und vielfache Ausgestaltung, die dieser Kampf von Sommer und Winter auch in Riten und Mythen des Altertums hat, sind wir schon mehrfach durch Usener belehrt worden, z. B. *Rhein. Mus.* XXVIII 425, XXX 189ff., LIII 358ff., *Archiv f. Religionswiss.* VII 297ff. Usener hat mich auch weiterhin gelegentlich darauf aufmerksam gemacht, daß die Häufigkeit der Namen Sommer und Winter gar nicht anders zu erklären ist als dadurch, daß sie an Repräsentanten des Sommers und Winters in vielen Gemeinden haften blieben, und daß woh! niemand den Namen Tod (der im nordöstlichen Deutschland, ursprünglich vermutlich da, wo Slawen den ehemaligen Untergrund der Bevölkerung bildeten) erhalten konnte, wenn er nicht durch die Darstellung des am Sommertag ausgetragenen Todes sich bemerklich gemacht hatte. Ich komme oben auf das weitverbreitete und vielbehandelte „Kampfmotiv" nicht weiter zu sprechen.

Digitized by Microsoft®

Burschen morgens in Körben aus dem Walde geholt haben. Mit Sommer und Winter ziehen wohl auch einher die „Rußebutzen", die ihrem Namen entsprechend Gesicht und Hände stark überrußt haben. An manchen Orten – auch an Orten des Odenwaldes und Neckartales – gehen die Mädchen von 6–12 Jahren, mit Kränzen von Buchsbaum oder Efeu, mit Blumen und Bändern geziert, im Dorfe von Haus zu Haus und kündigen durch ihren Gesang den Frühling an. Das Lied, das dabei vielfach gesungen wird, will ich nur in einigen Wendungen hier wiederholen:

Heut ist Mitten Fasten,
Da leeren die Bauern den Kasten,
Tun sie die Kasten schon leeren,
Gott will was Neues bescheren . . .
Im Sommer da deihen[1] die Früchte wohl,
Da kriegen sie Scheuern und Kasten voll . . .
Da schaut ein Herr zum Fenster heraus,
Er schaut hinaus und wieder hinein,
Er schenkt uns was ins Beutelein nein;
Wir wünschen dem Herrn ein goldenen Tisch,
Auf jedem Eck ein backenen Fisch,
Und mitten drein 'nein
Eine Kanne voll Wein,
Da kann der Herr recht lustig sein.[2]

85 Kurz, ehe mir diese lebendigen Zeugen alten Volksbrauches in den Weg liefen, hatte ich vielerlei aus Büchern gesammelt, um auch da aus der Fülle der Erscheinungen, vor allem aus voneinander unabhängigen deutschen und antiken Traditionen Grundformen religiösen Denkens zu begreifen, die zu verschiedensten Zeiten bei den verschiedensten Völkern gleichen Brauch gestalteten. Aber ich würde kaum dergleichen öffentlich haben auseinandersetzen mögen, nachdem so viel des Wesentlichen von Wilhelm Mannhardt zusammengestellt und erklärt und auch die Parallelität deutscher und antiker Bräuche dieser Art gefunden und untersucht worden war, wenn mir nicht durch den Anblick des Heidelberger Zuges wie mit einem Male zwei antike Wandbilder aus Ostia, die mir in Rom in der Bibliothek des Vatikans sehr aufgefallen waren, und deren Photographien ich gerade seit kurzem durch meines Freundes Walter Amelung Güte besaß, in ihrer Bedeutung klar geworden wären. Um ihretwillen sind diese Seiten geschrieben.

[1] So ist es gedruckt a. u. a. O. Es ist „deuen" = drängen sich.

[2] Unter den Aufzeichnungen der Frau Auguste Pattberg, die zusammengestellt sind von Reinhold Steig in den *Neuen Heidelberger Jahrbüchern* VI (1896) 105. Vgl. Böhme *Deutsches Kinderlied und Kinderspiel* S. 338.

Digitized by Microsoft®

I

Es gibt in deutschen Landen eine unabsehbare Fülle von Beispielen des Brauches, daß im Frühjahr, sei es am Sonntag Lätare, sei es am ersten Mai, sei es Ostern, sei es Pfingsten, Knaben und Mädchen, auch Burschen, selten Männer herumziehen, den Frühling oder den „Sommer" „ansagen" oder „ansingen". Damit wir uns die wesentlichen Züge der Bräuche, auch der dabei gesungenen Verse, einprägen, will ich einige Beispiele anführen und mich bemühen, entlegenere oder auch von mir selbst gesammelte zu meinem Zwecke zu verwenden und dadurch zugleich zu veröffentlichen.

Am Sonntag Lätare ziehen in Gernsheim a. Rh. Scharen von Kindern von Haus zu Haus und singen auf der Straße folgende Verse:

O Bumbelo, der Summertag is do,
Mer höre die Jungfrau klingele,
Sie soll uns ebbes bringe,
Eier oder Speck.
Mer gehn net ehnda weg
Bis mer ebbes hett.

Drowe in de Ferschte *(Firste)* 86
Do hänge Brotwerschte.
Die große losse mer hange,
Die klane wolle mer fange.
Fuchs geh ins Hinkelhaus,
Hol all die Eier raus.

Meist erhalten die Kinder nach diesem Gesange kleine Geschenke (Backwerk, Pfennige), die unter sie geworfen werden und eine große Balgerei veranlassen. Erhalten sie nichts, dann singen sie mit laut erhobener Stimme:

De Geizhals guckt zum Fenster eraus,
Werft uns noch ka Hutzel eraus.[1]

Vielfach ist gerade am Sonntag Lätare das Todaustreiben üblich; in Sachsen ziehen dann auch die Kinder von Haus zu Haus und tragen entlaubte Bäumchen, die mit Papierstreifen umwickelt sind. Besonders bezeichnend sind Verse wie diese:

Wir alle, wir alle kommen h'raus
Und tragen heut den Tod hinaus.
Komm Frühling wieder mit uns ins Dorf —
Willkommen, lieber Frühling![2]

In einem Sommertagsansingelied aus dem Odenwald heißt es (nach den Versen, die oben S. 84 ⟨326⟩ als Aufzeichnungen aus der Pfalz gegeben wurden):

[1] Lied und Angaben wörtlich nach freundlicher Mitteilung des Herrn Pfarrers Vogel zu Gernsheim (vom 21. Juli 1902).

[2] S. Böhme *Deutsches Kinderlied und Kinderspiel* S. 334. Das ist auch schon zu Luthers Zeit gerade so gewesen, der ein Lied „den Papst auszutreiben" daraus gemacht hat, *Werke* VIII S. 84ff., Berlin, Schwetschke. (Mitteilung von Herrn v. Kirchenheim.)

Digitized by Microsoft®

Wir wünschen der Frau eine goldne Wiege,
Damit soll sie ihr Kindlein wiegen.
Wir wünschen der Frau eine goldne Schnur,
Damit bind sie ihr Kindlein zu.
Wir wünschen dem Herrn einen silbernen Wagen,
Damit soll er ins Himmelreich fahren.[1]

87 In Heftrich bei Idstein im Taunus ist der Pfingstmontag der Tag des Umzuges.[2] Die ältere Schuljugend wählt einen aus ihrer Mitte, der von Kopf bis zu Fuß mit grünen (Buchen-)Zweigen umflochten wird und eine Kopfbedeckung aus demselben Materiale erhält. Mit diesem „Laabmännche" an der Spitze ziehen sie durchs Dorf und singen vor jedem Haus ein Lied: die Hausfrau verabreicht dann in der Regel ein Geschenk (meist aus Eiern bestehend). Die Gaben werden in einem großen Korb gesammelt und am Schluß verteilt. Das Lied ist dies:

Góĕge di góĕge di Ā́ièr (Eier)
Die Hinkel le'e die Ā́ièr
De Madder säuft de Dorre (Dotter) 'raus.
Drei Ā́ier raus, drei Ā́ier raus,
De Korp is noch nit voll.

Mach mer (mir) mol die Sĭewespring,
Mach se (sie) alle sī́ewè (7).
Siesde (Siehst du) wie ich danze kann,
Schöner wie ein Ese($\frac{l}{n}$?)mann.[3]
Si || sa || hop || sa || (Laubmännchen hüpft; || = Pause).

A. (Die Frau gibt eine Gabe.)
Die Frau hat uns ein Ei gegeben,
Soll sie auch viel Freud' erleben;
Sie und ihre Kíndèr,
Sie und ihr Gesíndèr. (sic!)

B. (Die Frau gibt nichts.)
Die Frau hat uns kein Ei gegeben,
Soll ihr's Hemb am A . . . ankleben.
[oder, und wohl moderner:
Soll sie auch kein Freud erleben.]

In Rinsdorf im Siegerland wird der Maibaum herumgetragen, die Stange muß von zwei Burschen getragen werden, einer ist ganz in Busch eingehüllt. Sie singen:

Mai, Mai, gib mir ein Stück Fett oder ein Ei.
Greift in ein Nest,
Wo ein Schilling Eier drin ist.
Gebt uns die dreimal vier,
Die andern, die behaltet ihr.

---

[1] Böhme S. 338.

[2] Ich verdanke diese Mitteilungen einem Marburger Schüler, Herrn Dr. Ernst Bieber, jetzt Oberlehrer in Frankfurt a. M.

[3] Die Leute konnten nicht bestimmt sagen, ob *l* oder *n* richtig ist und sprechen deutlich Ese . . . mann.

Digitized by Microsoft®

Greift an die Stangen, 88
Wo die Bratwürste hangen,
Gebt uns die langen,
Die kurzen laßt ihr hangen . . .
Und so ihr das nicht tut,
So habt ihr kein christlich Blut.[1]

Von besonderem Interesse können uns die Bräuche sein, die aus Braunschweig gut bekannt sind.[2] Der Maibaum wird herumgetragen; es wird aber auch die „Maibraut" herumgeführt – der zweitjüngste Bursche wird ganz in Birkenlaub eingekleidet und ist die Maibraut; der jüngste ist der *paias* (Hanswurst, Bajazzo) und mit Larve und Pritsche versehen. Einer der älteren Burschen „betet" beim Umzug:

Ik bringe jüch den lütgen vogt,
Den grôten vogt,
Den pingstemai.
Ik woll jüch bitten um ein half schock eier,
'n stücker fîwe, sesse
Ligget in jûen neste,
'n stücker fîwe, fofteine
Maket jûe nester reine.
Gêwet üsch en stücke kauken,
Da künn we gut na raupen,
Gêwet üsch en stücke schinke,
Da künn we gut na drinken.
Gêwet üsch en stücke speck wie en arm lang,
Dann ward ûse eierkauke noch mal sau blank.
Gêwet üsch en enne wost,
Denn fât't we jûe mâkens mal an'n tost.
Gêwet üsch en stücke semmele,
Denn fât't we jûe mâkens ok mal an de pemmele.
Gêwet üsch en paar gröschen geld,
Da komet we ôk midde dôr de weld.
Pingstemai.

Hierauf sagt die „Maibraut": 89

mik ôk en ei!

und der Hanswurst:

süß slâ ik schötteln un pötteln entwei!

Es wird auch von Doppelchören von Knaben und Mädchen berichtet; bei letzteren zieht die Maibraut voran. Dabei wird z. B. gesungen:

---

[1] Mitteilung von Herrn stud. theol. Patt (1902 in Gießen).
[2] Ausführlich beschrieben bei Richard Andree *Braunschweiger Volkskunde* 344ff. Danach die Angaben oben.

Digitized by Microsoft®

Gûen dag, gûen dag!
Wat gêwet se usrer maibrût?
Gêwet se wat, so hat se wat,
Hat se et ganse jâr wat usw.

In der Formulierung der Wünsche, die freilich etwas breit ausgeführt werden, ist ein besonders lehrreiches Beispiel das Lied der Grebser Pferdejungen (Mecklenburg)[1], die zu Pfingsten herumziehen:

Gewt uns 'n por Eier, dei hevvt ji noch wol,
Fif in'n Grapen, fif in'n Schapen, fif in ne Kip,
Denn ward ji selig, un wi ward'n rik.
Stig s'ok in den Wim'n bi dat Speck;
Schnid s'uns 'n Stück von den Schinken
Dor kön'n wi gaut up drinken.
. . . . . .
Unserm lieben Herrn Hauswirt wir woll'n wünschen an,
Wir woll'n ihm wünschen einen vergüldeten Tisch,
Auf allen vier Ecken gebratne Hühner und Fisch;
Mitten auf dem Tisch einen Becher mit Wein,
Das soll unserm lieben Herrn Hauswirt sein Labung auch wol sein. –
Unsern Herrn Hauswirt wir wollen lassen stehn
Und wollen zu unserer Hausfrauwirtin hingehn.
Unsrer Hausfrauwirtin wir wolln wünschen an,
Wir wolln ihr wünschen eine vergüldete Kron,
Auf künftig Jahr ein'n jungen Sohn,
Ein'n jungen Sohn mit schwarzbraunes Haar,
Daß all ihr Unglück zum Giebel rausfahr.
Wir wünschen ihr auch die Gesundheit dabei,
Daß ihre Lust und Freude sei. –
Unsre Hausfrauwirtin wir wolln lassen stehn
Und wolln nach unserm Hausknechte hingehn.
Unserm Hausknecht wir wolln wünschen an
Auf künftig Jahr ein junge Braut,
Ein junge Braut von achtzehn Jahr,
Daß all ihr Unglück zum Giebel rausfahr.
Wir wünschen ihm auch die Gesundheit dabei,
Daß ihre Lust und Freude sei. –
Unsern Hausknecht wir wolln lassen stehn
Und wolln nach unserm Hausmädchen hingehn.
Unserm Hausmädchen wir wolln wünschen an,
Wir wolln ihm wünschen ein vergüldetes Lamm,
Auf künftig Jahr ein'n Bräutigam,
Ein Bräutigam mit schwarzbraun Haar,
Daß all ihr Unglück zum Giebel rausfahr. –
Unser Hausmädchen wir wolln lassen stehn
Und wolln zu unserm Hauswirt und Frau Wirtin hingehn.
Unserm Hauswirt und Frau Wirtin wir wolln wünschen an,
Wir wolln ihn'n wünschen ein'n vergüldeten Wagen,
Damit solln sie beide nach dem Himmel einfahren.

[1] Nach Bartsch *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg* II 276ff.

Digitized by Microsoft®

Ach Mudder will ji uns kein Pfingstegeld nich gebn?
Hummel den Bummel wol um den Busk,
Hewt ji kein Eier denn gewt uns Wust,
Lat't uns hier nich lange stan,
Wir mütt'n hüt Abend noch fürder gan.
Gauden Tag!

Hier haben wir eine Bescheerung gekregen,
Der liebe Gott läßt Euch in Frieden leben,
In Frieden leben wohl ein und aus,
Daß alles Unglück fahr aus diesem Haus.

Hier haben wir keinen Schwanz Hiring gekregen,
Der liebe Gott läßt Euch in Unfrieden leben,
In Unfrieden leben wol ein und aus,
Daß alles Unglück fahr in dieses Haus.

Die „Stecken" und „Stäbe" spielen bei außerordentlich vielen 91
dieser Bräuche eine wesentliche Rolle, sie werden mit Kätzchen behängt (München), mit den ersten Kirschen (Mainz), mit Kreppeln besteckt z. B. in Marburg zu Fastnacht, da heißt es

Und gebt ihr uns kein Kreppel nit,
Dann legen euch die Hühner nit, –

in der Regel aber mit Bretzeln, ausgeblasenen Eiern und Äpfeln. Einmal wird ausdrücklich berichtet, daß die Umziehenden in Westfalen einen „Spiet" zu tragen pflegen – der Spiet sei eine Stange mit Querleiste der Form T.[1]

Außer den Bräuchen, die sich um Kampf des Sommers und Winters, um Austreiben, Töten, Zersägen, Verbrennen des Winters drehen, mag die Aufstellung des Maipaares der häufigste sein. So ziehen in Königgrätz in Böhmen Maikönig und Maikönigin mit Burschen und Mädchen als Brautführern und Brautjungfern und mit Kinderscharen umher, Gaben zu sammeln. Die Königin hat einen Kranz auf dem Kopfe; das jüngste Mädchen trägt ihr zwei Kränze auf einem Teller nach. Dann folgt eine Verurteilung des Königs; die Königin kann ihn aber loskaufen und setzt ihm ihren Kranz auf.[2] Nach einem Brauch der Gemeinde Wehden, Kreis Lübbeke (Osnabrück), wurde zu Pfingsten das schönste

[1] Kuhn *Westfäl. Sagen* II 126, Böhme a. a. O. 335 Nr. 1719. Von außerdeutschen Bräuchen will ich nur einen erwähnen, den ich selbst im Jahre 1900 kennen gelernt habe: in Arles in Südfrankreich zogen die Kinder am Sonntag Lätare mit Stecken umher, die mit kandierten Früchten, Bändern und buntem Papier ausgestattet waren.

[2] Mannhardt *Wald- und Feldkulte* I 422 f.

Digitized by Microsoft®

und beliebteste Mädchen von 12–14 Jahren erkoren, ergriffen und festlich geschmückt; ebenso bemächtigte man sich des beliebtesten Knaben aus demselben Lebensalter, zierte sein Haupt mit einer hohen, aus bunten Bändern und Goldpapier gefertigten Krone und führte beide jubelnd im Dorfe umher.[1] Häufig werden auch „Hans und Gretl" als
92 Puppen oder auch als wirkliche Menschen umgeführt im Frühjahr, wohl auch als Figürchen, die auf dem Maibaume auf einem Windrädchen tanzen. Weiteres von Maigraf und Maigräfin, Pfingstbräutigam und Pfingstbraut macht nicht deutlicher, was wir längst verstehen: es ist die neue „Hochzeit", der ἱερὸς γάμος, im letzten Grunde der Fruchtbarkeitszauber fürs neue Jahr. Es gibt ja im Volksbrauch auch davon noch verblaßte Reste, daß einstmals die Begattung des Menschenpaares auf dem Ackerfelde die Erde aufs neue zur fruchtbaren Mutter machte.[2]

Jener Stab oder Zweig aber ist nichts anderes als der Frühling selbst, das neue Leben, das jedem Hause gebracht werden muß; da bleibt er bis zum nächsten Jahr und wird durch den neuen Stab abgelöst. Wir werden das noch besser verstehen lernen. Daß die Umzüge an so verschiedenen Terminen stattfinden, begreifen wir schon jetzt so, daß irgendein vorhandener Festtag den Frühjahrseinzug an sich gezogen hat. Und nicht anders ist es mit dem Einzug des Herbstsegens, der Ernte. Denn dem Maibaum steht der Erntemai gegenüber; wird im Frühjahr etwa der erste grünende Zweig gebracht, so nach der Ernte das letzte Ährenbündel. In beiden Fällen aber hat der bebänderte Stab mit Früchten und Backwerk seine Stelle. Eine Frucht wie der Apfel mit seinen Kernen repräsentiert Saat und Ernte zugleich. Auch im Herbste hat eine ganze Reihe benachbarter mächtiger Festtage den Segenseinzug an sich gezogen, und es kommt hier noch dazu, daß die Wintersonnenwende und weiterhin die Jahreswende ganz von selbst Begehungen festhalten oder ausgestalten, die den Einzug der neuen Zeit darstellen. So geht hier beides vielfach ineinander: der Einzug des neuen Lebens und der Einzug des Segens des Herbstes. Der Schluß der Ernte selbst, die veränderlichen Erntefeste, dann aber vor allem der Martinstag, das Weihnachtsfest, Neujahr und Dreikönigs-
93 tag sind die Termine, an denen nun wieder Umzüge stattfinden und Lieder gesungen werden, die uns ohne weiteres die wesentlichen Hauptformen und Hauptformeln zeigen, wie die oben angeführten Bräuche und Verse.

[1] Mannhardt I 423. [2] Weiteres *Mutter Erde* S. 97f. u. s.

Digitized by Microsoft®

Am reichsten ausgebildet sind, scheint es, die Martinsumzüge mit den Martinsliedern. Zunächst ein charakteristisches Beispiel eines Liedchens[1] aus Bückeburg.

Marten, Marten gaue Mann,
Der üsch wat vertellen kann
Dä Appel un dä Beren,
Dä Nöte mag ek geren,
Gaue Fruc:
Gebns üsch wot,
Lat uns nich tau lange stân
Möt noh hen nach Köllen gân,
Köllen is'n wihen Weg.
Dat Himmelreich werd uppedân,
Damöt wie alle ringân.
Von eine bet tweie
Dä drüdde kan wol mit üsch gan.
Ek hör dä Schlöttels klingen,
Se werd üsch wol wat bringen,
Ek hör dä Schlöttels klappern,
Se bringt üsch wol 'n Appel.

Das Obst wurde auf den Flur geschüttet und es begann ein großes Grapsen. War man zufrieden, so hieß es:

In . . . siner Stuben,
Da sitt twei witte Duben (= Tauben),
Dä eine is költ, dä anre is warm
. . . hölt sine Frue in'n Arm.

War man unzufrieden, so folgten ein paar unflätige Reime. Daneben mag sogleich ein offenbar etwas durch höhere Bildung geglättetes Liedchen[2] stehen. Dafür ist es denn auch aus Göttingen. Die alten volkstümlichen Teile erkennt man gleich an dem stärker beibehaltenen Dialekt.

Martin ist ein guter Mann,
Schenkt uns Äpfel und Nüsse.
Als sie an dem Tische saßen
Und gebratne Fische aßen,
Da dacht' ich in meinem Sinn,
Seht da wohnt ein Reicher drin.
Der wird sich wohl bedenken
Und wird mir wohl was schenken.
Schenken Se mek en Appel,
Den kann ek gaud verknappeln,
Schenken Se mek ne Beeren,
Die kann ek gaud vertehren,
Schenken Se mek 'ne Nuß,
Denn geb ek Se en Kuß.
Ich bin ein kleiner Zimmermann,
Ich zimmre alles was ich kann,
Ich bin ein kleiner König,
Geben S' mir nicht zu wenig.
Käs' und Brot mag ich nicht,
Schweinebraten krieg ich nicht,
Meister, gib mir Wurst.
Lat mek gahn, lat mek stahn,
Lat mek nich tau lange stahn, 94
Ek möt noch hen nach Polen[3],
Un mek twei Penn'ge holen,
Polen is ne grote Stadt,
Da geb'n mek alle Lüte wat.

Man kann sich nun aber leicht mit einer großen Menge von Martinsliedern aus gedruckten Sammlungen bekannt machen. Ein zierliches

[1] Nach Mitteilung von Herrn Professor Dr. Karl Fuhr in Berlin.

[2] Ich verdanke dessen Aufzeichnung der Güte der Frau Geheimrat Leber in Heidelberg.

[3] Es werde von manchen behauptet, teilt mir die freundliche Spenderin mit, statt „Polen" müsse es „Köln" heißen. Das vorige Lied sprach ja von Köllen.

Digitized by Microsoft®

Büchlein, das K. Simrock 1846 anonym und ohne Angabe des Jahres bei A. Marcus in Bonn herausgegeben hat, ist, so scheint es, wenig beachtet.[1] Es heißt: Martinslieder / hin und wieder / In Deutschland gesungen / Von Alten und von Jungen / Zu Ehren des bescheidnen Manns / (Bei einer wohlgebratnen Gans) / Mit zweien Vorberichten / Die manches Dunkle lichten / in / Druck gegeben säuberlich / durch / Anserinum Gänserich. / Nota bene: / den edlen Martinsfeuern / Will Anserin nicht steuern / Nein ihren Glanz erneuern. / Bonn gedruckt in diesem Jahr, / da der Wein geraten war. / Darin finden sich die prächtigsten Beispiele auch für den Typus, der uns hier von einiger Wichtigkeit ist (z. B. S. 26 aus Bonn, S. 30 aus Coblenz, S. 35 aus Barmen, S. 38 aus Remscheid, S. 41 aus dem Herfordschen, S. 45 aus der Altmark usw.).[2]

95 Nicht selten wird nun auch einem der Martinsbuben, dem Martinsmännchen, wie es am Rhein heißt, Stroh um Arme, Leib und Beine gewickelt, je nachdem er ganz zum „Strohmännchen" ausstaffiert werden soll, wie sein Genosse im Frühjahr zum „Laubmännchen". Und gerade auch bei den Martinsumzügen spielt ein „Vögelchen" eine Rolle, für das dann gesammelt wird, z. B. in einem Lied aus dem Hans-Jochenwinkel der Altmark:[3]

Märtin, Märtins Vægelken
Met diin vergült Snævelken,
Flöög hoch öövern Wiim (Hühnerleiter),
Morgen is det Märtiin! usw.

Jedenfalls handelt es sich nicht um die Gans, die uns hier nichts angeht. Die Krähen werden in einigen Gegenden des Rheins auch Martinsvögel genannt: möglich, daß hier die Krähe auch gemeint ist, die die Kinder doch wohl früher wirklich mit herumtrugen. In Frühlingsliedern spielt gelegentlich der Kuckuck oder die Schwalbe und noch andere Tiere ihre Rolle. Am Palmsonntag in Westfalen wurde gesungen:

---

[1] Mir ist es durch Useners Mitteilung bekannt, s. auch *Altgriech. Versbau* 64, 3; 83.

[2] Es wäre natürlich unendlich, die Stellen aufzuführen, wo Martinslieder gedruckt sind, nur auf Hildebrands *Materialien zur Gesch. des deutschen Volkslieds* S. 142ff. mag noch hingewiesen sein (vom Martinsfest der Kinder derselbe und Dähnhardt *Volkstümliches aus Sachsen* II 156). Eine ganze Reihe verschiedener Liedchen war zusammengestellt in der *Unterhaltungsbeilage der Tägl. Rundschau* vom 10. November 1903 von R. Reichhardt.

[3] Kuhn *Märk. Sagen* 344.

Digitized by Microsoft®

Palm, Palm Boschen,
Laßt den Kuckuck roschen.
. . . . . .
Lât den Vögel singen,
Lât den Kuckuck springen[1];

beim Kölner Frühlingsumzug wurde in der Tat früher ein Eichhorn herumgetragen und gesungen

roden, roden, Eichhorn,
(= rassele, schnarre)
(die Knaben hatten eine wirkliche Rassel dabei).[2]

Nur noch ein Beispiel dieser Art: in Oberschlesien auf dem Lande (Kreis Kreuzburg) zogen Knaben singend und heischend zu Weih- 96
nachten mit dem Kokotek = Hähnchen umher. Sie hatten zwei Räder mit einer Achse, auf der sich eine Scheibe wagerecht schnell herumdrehte. Darauf war eine Anzahl von Puppen, die beim Drehen wie Tänzer sich bewegten, und in ihrer Mitte ein plastisch dargestellter Hahn.[3]

Den Martinsbräuchen stehen an Verbreitung beträchtlich nach entsprechende Sitten zu Weihnachten, am Neujahrstag und am Dreikönigstag. Am meisten Ähnlichkeit mit den Martinsgesängen haben vielfach die Liedchen, die in manchen deutschen Landesteilen beim Umgang mit dem „Rummelpott" vorgetragen werden. Über einen irdenen Topf ist eine Blase gebunden, und darin in der Mitte ist ein aufrechtes Rohr befestigt, das einen Ton etwa wie „rups, rups" von sich gibt, wenn es mit der feuchten Hand auf und ab gestrichen wird. In manchen Teilen Schleswig-Holsteins wurde dazu z. B. gesungen:

Rummel, Rummel, Dürtjen!
Gif mir mal'n paar Fürtjen.
Laat mi hier nich länger staan.
Ik mutt hüt noch wieder gaen.
Appel un Beeren,
De mag ik gern,
Nöt sünd ok god,
Smit ik de lütjen Deerns in'n Schoot.
Davon wart se grot,
Denn kriegt se'n Mann,
Denn lopt se davon.[4]

Sonstige Lieder und Sitten, die an Weihnachten, Neujahr und Dreikönigstag sich anknüpfen, geben uns nichts irgendwie hier Bemerkens-

---

[1] Böhme a. a. O. S. 345.
[2] Böhme S. 343, vgl. W. Wolf *Beiträge zur Mythologie* I 74.
[3] *Mitteilungen d. Schles. Ges. f. Volkskunde* IV Nr. 5 S. 78, 1902.
[4] Christian Jensen *Weihnachtsbräuche in Schleswig-Holstein, Beilage der Münchner Allg. Zeitung* 1901 Nr. 296, S. 5.

Digitized by Microsoft®

wertes[1], wenn wir denn, wie billig, von all den Maskierungsbräuchen
um die Wintersonnenwende, der Verkleidung in allerlei Tiere hier ab-
97 sehen (auch der „Maibaum" wird oft als Hahn, Hase, Hund, Kuh ausgestaltet), da sie abseits des Weges dieser Darstellung führen.[2]

Eine nicht zu geringe Anzahl von Bräuchen und Liedern mußten wir vorlegen, um des immer wieder im wesentlichen Gleichartigen der Sitten und der Sprüche inne zu werden. Die Lieder selbst enthalten immer und immer wieder folgende Hauptpunkte:

1. Ansage oder aber Bringen des Frühlings, des Segens, des Sommers, der Ernte;
2. Bitte um Gaben, darunter besonders um Früchte (Äpfel, Birnen u. dgl.), Eier, Würste, Bretzel, Backwerk oder Kuchen, Brot, Wein oder auch nur noch Geld;
3. Segenssprüche: Reichtum und Fülle soll ins Haus kommen; „das Unglück soll zum Giebel hinausfahren"; gefüllt soll sein Küche und Keller, neuer Kindersegen wird gewünscht, der Sohn soll heiraten, die Tochter soll einen Freier finden, der Knecht eine Braut, die Magd einen Bräutigam: es ist ein Segen der Fruchtbarkeit;
4. Fluch und Schmähung oder Drohung, wenn die Gabe verweigert wird.

Die Gaben selbst werden noch heute vielfach abends an die Mitglieder des Umzuges verteilt, früher in gemeinsamem Opfermahl verzehrt: so werden alle Teilnehmer teilhaftig des neuen göttlichen Lebens. Auch das tritt deutlich hervor, daß eben das, was als Gabe gespendet wird, nun im Hause in Fülle vorhanden sein wird; zum Teil sind die Gaben bekannte Zeichen der Fruchtbarkeit und neuen Lebens. Eben die werden denn auch auf dem Stabe herumgetragen, der selbst das neue Leben, den Segen der alles Leben gebärenden Erde repräsentiert. Der fruchtbehängte, mit Ei und Bretzeln besteckte Stab oder der
98 frische Zweig, der Maibaum oder die Ähre müssen noch vielfach nach lebendiger Sitte im Hause den Segen halten bis zum nächsten Jahre, bis sie durch den neuen Stab oder Zweig ersetzt werden. Die Fülle der Erscheinungen neuen Zeugens und neuen Wachsens kann die

[1] Für die den überblickten Bräuchen und Liedern ähnlichen englischen, von denen neuerdings Nachricht und Zusammenstellung gegeben ist, sei nur hingewiesen auf *Folklore* XIII p. 95, XIV p. 167ff., 175ff., *County Folklore* III 195ff., 253ff.

[2] Ausgezeichnete Zusammenstellungen bei Hoffmann-Krayer *Neujahrsfeier im alten Basel* im *Schweiz. Archiv für Volkskunde* VII 1903, 102ff., besonders die Sammlung der Zeugnisse 187ff.

Digitized by Microsoft®

Volksanschauung nur erfassen, indem sie singularisiert: der erste grünende blühende Zweig ist der Frühling; die Fülle des Erntesegens ist die letzte Garbe. Wir könnten von Frühlingsfetischen und Erntefetischen reden. Es sind Augenblicksfetische, es sind aber sozusagen auch Jahresfetische. Der Widerspruch stört das ursprüngliche Denken nicht, daß nun wieder das Göttliche pluralisiert wird. Jedes Haus hat seinen Erntefetisch, jede Straße hat ihn, jede Kirche. Die vermummten Gestalten, die Laubmännchen und die geschwärzten oder als Tiere verkleideten Gestalten sind der Frühling oder Sommer oder Herbst selber, wenn man will, die Dämonen, die Leben und Segen bringen. Das Schlagen mit der „Lebensrute" und all die verwandten Bräuche zeigen es jedem, der es nicht gleich erkennen will.[1] Die Tiere, die herumgetragen werden, Krähe oder Schwalbe oder Hahn, sind auch „Inkarnationen" des Frühlings oder des Herbstes: darum fordern sie auch selbst für sich die Opfergaben. Und die Prozession selbst mit ihren rituellen Handlungen, wie dem Kampf des Sommers gegen den Winter, der Hochzeit des Maipaares oder auch dem Tanze der „Früh- 99
lingsdämonen", ihrer Vertreter, und endlich auch noch der Umzug selbst durch die Flur und von Gasse zu Gasse, von Haus zu Haus, die schafft das neue Leben, den reichen Segen: sie selbst ist zauberischer Ritus, ist Fruchtbarkeitszauber. Was einst in deutlichen, wenn man will, rohen Formen als heilige Handlung der Religion des ganzen Volkes begangen ward, ist nun zu den Kindern, wenn man einmal so sagen darf, herabgekommen, ein liebliches Kinderfest geworden, das die mächtigen geheimnisvollen Zauberriten der Zeugung und Fruchtbarkeit im fröhlichen Spiel der Kleinen lieblich verschleiernd bewahrt hat.

II

Nun sind wir imstande, die vereinzelten Überlieferungen entsprechender antiker Bräuche richtiger einzureihen und zu beurteilen.

[1] Ich kann hier die Unendlichkeit der Bräuche nicht aufzählen. Mannhardt gibt jedem, der sich belehren will, Material in Fülle. Das „Schmackostern" ist hier einer der wesentlichsten übriggebliebenen Riten. In den mythologischen Forschungen hat Mannhardt auch hier die antiken Parallelen in allem Wesentlichen erschöpfend herangezogen. Wer den Begehungen der „Fruchtbarkeitsdämonen" weiter nachdenken will, mag sich die Bemerkungen Useners *Archiv f. Religionswiss.* VII 285f. nicht entgehen lassen; vielleicht wird auch das VI. Kapitel meiner *Mutter Erde* vieles der obigen Ausführungen, ohne unmittelbar einzugreifen, tiefer verstehen lassen. Man kann nicht immer wiederholen, was in unzähligen Gestaltungen des Volksbrauches unendlich ineinandergreift. So lasse ich denn auch die „Phallosumzüge" hier beiseite, so sehr sie im Altertum vielfach den Umzügen mit Stecken und Zweig parallel waren und verstanden wurden.

Digitized by Microsoft®

Ich könnte auch hier auf Mannhardts in der Hauptsache wahrhaft glänzende Darlegungen verweisen, wenn ich nicht einzelnes etwas anders ansehen müßte und einiges Neue hinzufügen wollte. Zusammenstellungen und Erörterungen mannigfacher einzelner Überlieferungen von Prozessionen, auch Kinderprozessionen mit Stäben und Zweigen, mag man bei Mannhardt nachlesen. In Athen fanden mannigfache Begehungen dieser Art statt, so an den Pyanopsien und den Thargelien. Die Oschophorien (ὄσχος· ἀμπέλου κλάδος κατάκαρπος ὁ καλούμενος ὄσχος)[1] treten besonders hervor und die mannigfachen Umzüge mit der εἰρεσιώνη, dem mit Früchten und wollenen Bändern behangenen Stab oder Zweig. Mögen die Sätze eines Zeugnisses auch hier angeführt sein: (εἰρεσιώνη) κλάδος ἐλαίας ἐρίοις περιπεπλεγμένοις ἀναδεδεμένος . . . ἐξήρτηντο δὲ αὐτοῦ ὡραῖα πάντα ἀκρόδρυα. πρὸ δὲ θυρῶν ἱστᾶσιν αὐτὴν εἰσέτι καὶ νῦν . . . ὅθεν εἰσέτι καὶ νῦν ἐπειδὰν ἀνιστῶσι τὸν κλάδον, λέγουσι ταῦτα·

εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους
καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι,
καὶ κύλικ' εὔζωρον, ὡς ἂν μεθύουσα καθεύδῃ.

ἄλλως· Πυανεψίοις καὶ Θαργηλίοις Ἡλίῳ καὶ Ὥραις ἑορτάζουσιν οἱ Ἀθηναῖοι.[2] φέρουσι δὲ οἱ παῖδες τούς τε θαλλοὺς ἐρίοις περιειλημένους ὅθεν εἰρεσιῶναι λέγονται καὶ τούτους πρὸ τῶν θυρῶν κρεμῶσιν. ἐξήρτηντο δὲ τῶν θαλλῶν αἱ ὧραι. Das ist antike Erklärung zu dem Verse in Aristophanes Rittern (729), in dem der alte Demos sich beklagt, daß sie ihm die Eiresione vor seiner Haustür herabgerissen haben. In einem Verse der Wespen (398) ist davon die Rede, daß der alte Philokleon, der an dem Hause herunterklettert, von der Eiresione getroffen, πληγεὶς ταῖς εἰρεσιώναις, sich zurückwenden soll:

---

[1] S. Athenaios p. 496f nach Aristodemos: τοῖς Σκείρροις, φησίν, Ἀθήναζε ἀγῶνα ἐπιτελεῖσθαι τῶν ἐφήβων δρόμου· τρέχειν δὲ αὐτοὺς ἔχοντας ἀμπέλου κλάδον κατάκαρπον τὸν καλούμενον ὄσχον.

[2] Über diese Angabe (sie stammt aus Theophrast, vgl. Porphyr. *de abstin.* II 7) urteilt, wie mir scheint, richtig Pfuhl *de Atheniensium pompis sacris* 86ff. Der Sonne und den Horen galten private Prozessionen, die offizielle Prozession der Thargelien und Pyanopsien galt dem Apollon. Natürlich verhält sich hier immer die Sache so, daß der volkstümliche Ritus von einem großen Götterfest attrahiert ward und nun dem großen Gotte gilt. Einen besonderen Zug möchte ich noch meine Leser zu bemerken bitten, der von der apollinischen Thargelienprozession nur bei Proklos zu Hesiods *W. u. T.* 767 aufbewahrt ist: sie begehen den Tag festlich δαφνηφοροῦντες καὶ τὸ κανοῦν ἐπιστέφοντες (ἀποστρέφοντες überl., ἐπιστέφοντες Scaliger) καὶ ὑμνοῦντες τὸν θεόν (ein Knabe steckt die Eiresione vor die Türe des Apollotempels; weitere Zeugnisse Pfuhl a. a. O. 47).

Digitized by Microsoft®

der Sklave soll ihn damit schlagen κλάδοις . . . τοῖς πρὸ τῆς οἰκίας sagt das Scholion. Zu einem anderen Aristophanesverse (Plutos 1054), wo es heißt, daß ein altes Weib von einem Funken in Brand gerät, wie eine alte Eiresione, geben die antiken Erklärer noch einiges, das die Analogie deutschen Brauches so deutlich macht, daß ich es nicht ganz beiseite lassen kann: εἰρεσιώνη στέμματα πρὸ τῶν πυλῶν περιειλημένα πλακουντικοῖς τισι κολλύροις καὶ ἄλλοις τοιουτοτρόποις τοῖς τε ὡραίοις καρποῖς καὶ ἐλαίας ἀποκρεμάμενα . . . ἔχων ἄρτον 101
ἐξηρτημένον καὶ κοτύλην . . . καὶ σῦκα καὶ πάντα τὰ ἀγαθά· ταύτην δὲ τὴν εἰρεσιώνην πρὸ τῶν οἰκημάτων ἐτίθεντο οἱ Ἀθηναῖοι καὶ κατ' ἔτος αὐτὴν ἤλαττον. Der Stab ist mit Kuchenbrezeln besteckt und mit Früchten. Er bleibt ein Jahr am Hause, bis ihn der nächste ablöst. Wahrlich, was diesen „Sommertagsstecken" angeht, ist kein Unterschied zwischen Athen und Heidelberg.[1]

Es lohnt nicht, bloßen Erwähnungen ähnlicher Umgänge weiter nachzugehen, ἀγερμοί finden sich in manchen Kulten bis in späte Zeit erwähnt.[2] Aber eine nur durch des Proklos Chrestomathie auf uns gekommene, wahrhaft erlesene Nachricht von einem Umzug in Theben darf um so weniger unbeachtet bleiben, als letzthin durch den Fund von Resten eines neuen pindarischen Liedes auf Papyrus die Aufmerksamkeit auf die Proklosstelle hingelenkt worden ist.[3]

ἥκε]ι γὰρ ὁ [Λοξ]ίας
π]ρ[ό]φρω[ν] ἀθανάταν χάριν
Θήβαις ἐπιμείξων

Apollon ist da, über Theben unendlichen Segen zu bringen. Nun will ich mein Kleid gürten und, ein stolzes Lorbeerreis in der zarten Hand, feiern des Aioladas und Pagondas altberühmten Hof, von Kränzen umblüht das jungfräuliche Haupt. Es redet der Mädchenchor, der zu Ehren des thebanischen Apollon δαφνηφόρος einherzieht und sein Lied 102
singt. Bei Proklos (p. 525ff., Photios ed. Bekker p. 321) wird die δαφνηφορία beschrieben. ξύλον ἐλαίας κατασταφοῦσι δάφναις καὶ

[1] Ich gehe zwar diesmal absichtlich nicht über deutschen und antiken Brauch hinaus. Aber eine Angabe meines Kollegen Rathgen kann ich doch nicht unerwähnt lassen: In der Gegend von Tokio in Japan findet sich bei entsprechenden Umzügen wie den unseren eine Art Harken, mit Früchten u. ä. besteckt, auch unter allen Umständen mit einem oder mehreren Pilzen, die für jeden den Phallus bedeuten. Diese Harke wird zu Hause aufgehängt bis zum nächsten Jahre.

[2] Im Attiskult CIA II 1, 624, s. *Fleckeis. Jahrb.* XXVI (1880) 423, Hepding *Attis* 80f., im Isiskult in Samos *Bull. de corr. hell.* 1881 p. 484.

[3] S. Otto Schröder *Berl. Philol. Wochenschrift* 1904, 19. November, Nr. 47 S. 1476ff.

Digitized by Microsoft®

ποικίλοις ἄνθεσι, καὶ ἐπ' ἄκρου μὲν χαλκῇ ἐφαρμόζεται σφαῖρα, ἐκ δὲ ταύτης μικροτέρας ἐξαρτῶσι· κατὰ δὲ τὸ μέσον τοῦ ξύλου περιθέντες ἐλάσσονα τῆς ἐπ' ἄκρῳ σφαίρας καθάπτουσι πορφυρᾶ στέμματα· τὰ δὲ τελευταῖα τοῦ ξύλου περιστέλλουσι κροκωτῷ. βούλεται δ' αὐτοῖς ἡ μὲν ἀνωτάτω σφαῖρα τὸν ἥλιον, ᾧ καὶ τὸν Ἀπόλλωνα ἀναφέρουσιν, ἡ δὲ ὑποκειμένη τὴν σελήνην, τὰ δὲ προσηρτημένα τῶν σφαιρίων ἄστρα τε καὶ ἀστέρας, τὰ δέ γε στέμματα τὸν ἐνιαύσιον δρόμον· καί γε καὶ τἆλλα ποιοῦσιν αὐτά.[1] ἄρχει δὲ τῆς δαφνηφορίας παῖς ἀμφιθαλὴς καὶ ὁ μάλιστα αὐτῷ οἰκεῖος βαστάζει τὸ κατεστεμμένον ξύλον, ὃ κωπὼ καλοῦσιν· αὐτὸς δὲ ὁ δαφνηφόρος ἑπόμενος τῆς δάφνης ἐφάπτεται, τὰς μὲν κόμας καθειμένος, χρυσοῦν δὲ στέφανον φέρων καὶ λαμπρὰν ἐσθῆτα ποδήρη ἐστολισμένος ἰφικρατίδας τε ὑποδεδεμένος· ᾧ χορὸς παρθένων ἑπακολουθεῖ προτείνων κλῶνας πρὸς ἱκετηρίαν τῶν ὕμνων. παρέπεμπον δὲ τὴν δαφνηφορίαν εἰς Ἀπόλλωνος Ἰσμηνίου καὶ χαλαζίου. Die κωπώ[2] ist hier offenbar ein völliger Mastbaum, den dem παῖς ἀμφιθαλής, der nur oben in das Lorbeergezweig faßt, der nächste Verwandte tragen muß. Der Knabe hat wallendes Haar, einen goldenen Kranz und langes priesterliches Kleid und priesterliche Schuhe.

Überblickt man die Zeitangaben, die wir in den Nachrichten über diese Art der Begehungen noch finden, so wird unmittelbar klar, daß
103 es sich entweder um das Kommen des Frühjahrs, des neuen Lebens handelt, oder aber, in den meisten Fällen, um die erste Ernte, das Einbringen der ersten Früchte, oder um die zweite Ernte. Und ebenso wie in deutschem Brauch werden dann diese alten volkstümlichen Umgänge von den benachbarten großen Götterfesten angezogen und von den großen Göttern für sich in Beschlag genommen.

Wir wissen freilich noch viel mehr von solchen Umzügen im Altertum, und wir haben sogar Lieder erhalten, die dabei gesungen wurden. Vielfach besprochen sind ja die Nachrichten, die Semos von Delos (Athenaios XIV p. 622b ff.) über die αὐτοκάβδαλοι und die ἰθύφαλλοι und φαλλοφόροι gegeben hat. Wir wollen uns erinnern, daß jene Efeukränze auf dem Kopfe trugen, daß die letztgenannten sich die Gesichter mit Laubwerk verhüllt hatten und einen Kranz von Veilchen und Efeu trugen. Sie sangen Schmähllieder: ἐτώθαζον οὓς ἂν προέλοιντο. Voran geht ein Phallosträger mit geschwärztem Gesicht.

[1] Diese Deutungen erinnern mich an eine Erklärung, die mir kürzlich hier von der Bretzel auf dem Sommertagsstecken gegeben wurde: sie sei ursprünglich ein Kreis gewesen und habe die Sonne bedeutet; in christlicher Zeit habe man dann das Kreuz in den Kreis hineingesetzt.

[2] Zu κώπη capio stellt Schröder a. a. O. S. 1476 das Wort wohl mit Recht.

Digitized by Microsoft®

Verse, die sie sangen, werden auch angeführt: sie haben nur zum Teil echt volkstümliches Gepräge und sind ganz in den Kreis der Phallosprozessionen und des Bakchoskultes gezogen, wie denn auch diese ἰθύφαλλοι in die ὀρχήστρα zu ihrem Sang einziehen. Das ist vielfach zu erkennen, wie nahe sich diese Dionysoszüge mit den alten „Sommertagsumzügen" berühren, und es wird unmittelbar einleuchten, daß der Thyrsosstab, von Weinreben, Efeu und Bändern umzogen, in einen Pinienzapfen auslaufend, ein echter Bruder des Sommertagssteckens ist. Der Pinienzapfen spielt die gleiche Rolle wie die Früchte auf dem Stecken[1] und soll schwerlich die Beimischung des Fichtenharzes zu dem Wein anzeigen, wie wir wohl in Griechenland unter dem Eindruck des Rezinatweines uns eingeredet haben.

Echt volkstümlich bis in späte Zeit waren in griechischen Landen 104
Umzüge mit Tieren, wie Schwalbe und Krähe. Wir werden nicht im Zweifel sein, was Io. Chrysostomos in der 35. Homilie zum Matthäus meint, wenn er sagt, daß die, welche Schwalben herumtrügen, rußgeschwärzt und alle Leute schmähend, Gaben bekämen, wenn aber ein Armer um Brot bitte, bekäme er nichts: es handelt sich ums Almosengeben[2]: καὶ οἱ χελιδόνας περιφέροντες καὶ ἠσβολημένοι καὶ πάντας κακηγοροῦντες μισθὸν τῆς τερατωδίας ταύτης λαμβάνουσιν, ἂν δὲ πένης . . .

Aus dem neuen Griechenland sind uns Umzüge bezeugt, bei denen am 1. März eine hölzerne Schwalbe herumgeführt wird und während des Singens – etwa ähnlich wie bei dem oben ⟨S. 335⟩ erwähnten Brauch aus Oberschlesien der Hahn – auf einem Zylinder unaufhörlich hin und her gedreht wird. Das Lied lautet übersetzt[3]:

Schwalbe kommt geflogen an von dem schwarzen Meer her,
Übers Meer kam sie daher und sie fand dort einen Turm,
Setzte nieder sich und sang: März, o März, mit deinem Schnee und du nasser Februar,
Der April, der friedliche, ist nicht weit, wird kommen bald,

[1] Auf den Figuren des Sommers habe ich auch Tannenzapfen angebracht gesehen. Mein Kollege Gothein erzählt mir, daß in Breslau ein Tannenzweig mit Tannenzapfen als Prozessionsstecken bei den entsprechenden Umzügen gelte.

[2] Ich bin auf die Stelle durch eine Notiz und Anfrage Eberhard Nestles in der *Berl. Philol. Wochenschrift*, 28. Mai 1904, Nr. 22, S. 700, aufmerksam geworden. Er fragt nach Belegen über gezähmte Schwalben. Ich hoffe, daß meine Antwort ihm befriedigender erscheint, als eine bezeugte zahme Schwalbe es sein könnte.

[3] Nach Wachsmuth *Das alte Griechenland im neuen* 36f., dort nach Kind *Neugriech. Anthologie* p. 73, s. Passow *Popular. Carm. Graec.* rec. Nr. CCCVIIa, mit direkter Aufforderung an die Hausfrau, Gaben herbeizuschaffen, Anfang z. B. ἦρθεν, ἦρθε χελιδόνα —.

Digitized by Microsoft®

Singen doch die Vöglein schon und die Bäume werden grün
Und die Hühner glucken schon, haben Eier auch gelegt
Und die Herden fangen an, wieder auf die Höhn zu ziehn.
Zicklein hüpfen schon herum, fressen junge Blätter ab,
Tiere, Vögel und der Mensch, alles freut von Herzen sich:
S'ist vorbei nun mit dem Frost, mit dem Schnee und mit dem Nord:
März, o März, mit deinem Schnee und du schmutz'ger Februar.
S'nahet schon April, der schöne, fort nun März, fort Februar.

105 Aber wir besitzen ja bekanntlich das Lied, welches einst vor alters in Rhodos beim ἀγείρειν, das in diesem Falle χελιδονίζειν hieß (Athenaios VIII p. 360b), gesungen wurde. Ich muß den Text hierher setzen, damit die Ähnlichkeit mit den deutschen besprochenen Liedern augenfällig werde.[1]

ᾩλθ' ἦλθε χελιδὼν
καλὰς ὥρας ἄγουσα
καὶ καλοὺς ἐνιαυτούς,
ἐπὶ γαστέρα λευκά, ᾽πὶ νῶτα μέλαννα.
παλάθαν σὺ προκυκλεῖν ἐκ πίονος οἴκου
οἴνου τε δέπαστρον, τυρῶ δὲ κάνυστρον.
καπυρῶνα χελιδὼν καὶ λεκιθίταν
οὐκ ἀπωθεῖται.

ἀπίωμες ἢ λαβώμεθα;
εἰ μέν τι δώσεις, εἰ δὲ μή, οὐκ ἐάσομεν.
ἢ τὰν θύραν φέρωμες ἢ θοὐπέρθυρον
ἢ τὰν γυναῖκα τὰν ἔσω καθημέναν.
μικρὰ μέν ἐστι, ῥᾳδίως μιν οἴσομεν.
ἂν δὴ φέρῃς τι, μέγα δή τι φέροις.
ἄνοιγ' ἄνοιγε τὰν θύραν χελιδόνι.
οὐ γὰρ γέροντές ἐσμεν, ἀλλὰ παιδία.

Die Reihen mit dreieinhalb, mit vier Hebungen, die iambische Tetrapodie und die iambischen Trimeter sind doch nur so zu begreifen, daß einst das ganze Lied in dem volkstümlichen Vierhebungsvers, der uns seit Useners Untersuchungen so lebendig vor Augen steht, gestaltet und nun hier und da, ganz in dem zweiten „Akt", in die inzwischen künstlerisch ausgebildeten Versmaße gefaßt war.

Ein günstiges Geschick hat uns außer diesem alten Volkslied, das altes volkstümliches Maß noch so zäh festgehalten hat, ein entsprechendes Lied in der Form des Epos aufbewahrt, das denn auch, wie sich von selbst versteht, dem Homer zugeschrieben wurde. Und endlich ist uns ein wiederum dem Inhalt nach entsprechendes Heische-
106 lied aus hellenistischer Zeit erhalten, das nun in eine künstliche Form gefaßt ist; es ist in Hinkiamben gedichtet, und der Name des Dichters

[1] Nach Usener *Altgriech. Versbau* 82f.

Digitized by Microsoft®

ist denn auch hier gegeben: Phoinix aus Kolophon. Auch aus der homerischen Eiresione müssen etliche Verse hier stehen:

Δῶμα προσετραπόμεσθ' ἀνδρὸς μέγα δυναμένοιο
ὃς μέγα μὲν δύναται, μέγα δὲ πρέπει ὄλβιος αἰεί.
αὐταὶ ἀνακλίνεσθε θύραι· Πλοῦτος γὰρ ἔρειτιν
πολλός, σὺν Πλούτῳ δὲ καὶ Εὐφροσύνη τεθαλυῖα,
Εἰρήνη τ' ἀγαθή· ὅσα δ' ἄγγεα μεστὰ μὲν εἴη,
κυρβαίη δ' αἰεὶ μετὰ καρδόπου ἔρποι μάζα,
νῦν μὲν κριθαίην εὐώπιδα σησαμόεσσαν . . .
τοῦ παιδὸς δὲ γυνὴ κατὰ διφράδα βήσεται ὔμμιν.
ἡμίονοι δ' ἄξουσι κραταίποδες ἐς τόδε δῶμα.
αὐτὴ δ' ἱστὸν ὑφαίνοι ἐπ' ἠλέκτρῳ βεβαυῖα.
νεῦμαί τοι, νεῦμαι ἐνιαύσιος, ὥστε χελιδὼν
ἔστηκ' ἐν προθύροις ψιλὴ πόδας· ἀλλὰ φέρ' αἶψα . . .
εἰ μέν τι δώσεις· εἰ δὲ μή, οὐχ ἑστήξομεν.
οὐ γὰρ συνοικήσοντες ἐνθάδ' ἤλθομεν.

Wir begegneten oben schon einem Stück aus einer εἰρεσιώνη ebenfalls „homerischer" Form; die εἰρεσιώνη war es dort selbst, die σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους. Ich habe nicht nötig, in den oben ausgeschriebenen Versen die Parallelen zu den deutschen Liedern aufzuzeigen, die jedem auffallen. Hier ist es ja Plutos selbst, der ins Haus kommt, und der Segen geht dahin, daß Topf und Trog wohlgefüllt sei, und daß der Sohn eine Frau bekomme. Die Sänger kommen nur noch wie die Schwalben alljährlich wieder. Der Schluß klingt fast so wie der in Deutschland so häufige: Laß uns nicht so lange stehn, wir müssen heut noch weiter gehn.

Ich muß nun denn auch noch Stücke des Liedes des Phoinix, das den Namen κορωνισταί führt, anführen. Hier ist es die Krähe wiederum, die Gaben fordert, und wie der Umzug an ein Apollofest gerückt sein wird, so ist die Krähe Kind des Apollon: sie war ja schon sein Bote und Weissagevogel. Weizen oder Gerste, Feigen, Brot, Salz oder auch ein Geldstück sind die Dinge, die gefordert werden. Plutos 107
selbst ist draußen. Die Tochter soll einen Mann kriegen und bald dem Vater einen Knaben in den Arm legen und der Mutter ein Mägdlein auf die Knie setzen.

Ἔσθλοί, κορώνῃ χεῖρα πρόσδοτε κριθέων,
τῇ παιδὶ τοῦ Ἀπόλλωνος, ἣ λέκος πυρῶν
ἢ ἄρτον ἢ ἥμαιθον ἢ ὅτι τις χρήζει.
δότ', ὠγαθοί, τι τῶν ἕκαστος ἐν χερσὶν
ἔχει· κορώνη· χἄλα λήψεται χόνδρον.
φιλεῖ γὰρ αὕτη πάγχυ ταῦτα δαίνυσθαι.
ὁ νῦν ἅλας δοὺς αὖθι κηρίον δώσει.
ὦ παῖ, θύρην ἄγκλινε — Πλοῦτος ἔκρουσε,
καὶ τῇ κορώνῃ παρθένος φέρει σῦκα.

Digitized by Microsoft®

θεοί, γένοιτο πάντ' ἄμεμπτος ἡ κούρη
κἀφνειὸν ἄνδρα κὠνομαστὸν ἐξεύροι
καὶ τῷ γέροντι πατρὶ κοῦρον ἐς χεῖρας
καὶ μητρὶ κούρην εἰς τὰ γοῦνα κατθείη,
θάλος τρέφειν γυναῖκα τοῖς καιγνήτοις.
ἐγὼ δ', ὅκου πόδες φέρουσιν, ὀφθαλμοὺς
ἀμείβομαι, Μούσαιοι πρὸς θύρας ἄδων
καὶ δόντι καὶ μὴ δόντι — πλέονα τούτῳ γε . . .

ἀλλ' ὠγαθοί, ἐπορέξαθ' ὧν μυχὸς πλουτεῖ.
δός, ὦ ἄναξ, δὸς καὶ σὺ πολλά μοι, νύμφη.
νόμος κορώνῃ χεῖρα δοῦν' ἐπαιτούσῃ.
τοσαῦτ' ἀείδω· δός τι καὶ καταχρήσει.[1]

In den drei Liedern, die wir hierher gesetzt haben, ist in der ganz gleichen Weise wie in den deutschen Liedern (wenn auch nicht alles in jedem einzelnen) vereinigt: 1. Ansagen des Frühlings oder des Segens, des πλοῦτος selbst, 2. Segenswünsche der Fülle und Fruchtbarkeit, 3. Heischung der Gaben, 4. Schmähung oder Drohung, wenn die Gaben verweigert werden. Es sind denkwürdige Dokumente, wie aus gleichen Grundanschauungen gleicher Brauch und gleiche Motive und Formen des Liedes erwachsen.

108 III

Ich bitte meine Leser nunmehr, sich die Tafel anzusehen. Es sind zwei antike Wandbilder, die im Jahre 1868 bei den Ausgrabungen in Ostia zutage kamen und heute in der Bibliothek des Vatikan, in dem Zimmer der aldobrandinischen Hochzeit, hängen. Mein Freund Amelung in Rom hat es erreicht, daß Photographien der beiden Bilder für mich gemacht werden konnten. Ich habe nichts, auch nicht durch freundliche Bemühung römischer Gelehrter, auffinden können, was über die Auffindung der Bilder Zeugnis oder Bericht gäbe, nichts, was bisher zu ihrer Erklärung gesagt wäre.[2] Daß sie, wie auf dem Rahmen des

[1] Athen. VIII p. 359eff., eben wieder neu ediert von Crusius in der 4. Ausgabe des Herondas S. 92f.

[2] Nur eine kurze Notiz gab über die Bilder Heydemann in der *Archäol. Zeitung* 1868, 108f. (die starke Versehen enthält, wie z. B. die Angabe, daß das Schiff auf dem Wagen stehe). G. Körte hatte die große Güte, sich um meinetwillen noch einmal um die Bilder zu bemühen. *Über Zeit und Umstände der Auffindung*, schreibt er, *weiß man im Vatikan nichts. Die scavi sind während ca. 15 Jahren von dem päpstlichen Ministero di agricultura e commercio veranstaltet, dessen Papiere aber bei Annektierung des Kirchenstaates in das Archiv des ital. Ministeriums gleichen Titels überführt wurden. Eine Anfrage des Prof. Nogara, scrittore an der Bibl. Vat. und Direttore del Museo Egizio ed Etrusco, an das genannte Ministerium ist bisher ohne Antwort geblieben.* Bezüglich der Kinderbilder von Ostia stehe weiterhin nur fest, daß

Digitized by Microsoft®

einen Bildes steht, *dagli scavi di Ostia l'anno 1868* stammen, also kurz vor dem Concilium Vaticanum und dem Zusammenbruch des Kirchenstaates in den Vatikan kamen, mag wohl diese Vergessenheit hinreichend erklären.

Ich kann die mannigfachen Rätsel, die uns diese beiden Bilder aufgeben, nicht lösen und publiziere sie dennoch, weil ich sie im all- 109
gemeinen in den richtigen Zusammenhang stellen kann und dringend wünsche, daß andere veranlaßt werden, auf die Rätsel, die ich stehen lassen muß, die Antwort zu geben. Es ist genug, daß die Bilder 37 Jahre lang vergessen und verschwiegen worden sind.

Das planmäßige Bestreben, die beiden Bilder zu genau entsprechenden Gegenstücken zu gestalten, fällt sofort in die Augen. Sehen wir uns zunächst das obere Bild (Fig. 1) auf der Tafel an. Die Maße des Originals sind $1{,}10 \times 0{,}59$. Die hellen Gestalten der Kinder heben sich, wenigstens unter dem jetzigen Zustand der Farben, scharf ab vom roten Hintergrund (ebenso auf dem zweiten Bilde). Rechts (vom Beschauer) stehen fünf Kindergestalten, gleicherweise in ihr paenula-artiges Mäntelchen gehüllt, von denen die erste rechts feststehend, sich nach links zu den anderen zurückwendet: im linken Arm liegt ein Füllhorn, von dessen Inhalt man nichts mit Deutlichkeit erkennen kann, mit der rechten Hand erhebt sie einen Stab, der an der Spitze ein kleines Querhölzchen erkennen läßt. Die nach links folgende Figur schreitet vorwärts nach rechts; der etwas erhobene rechte Arm und die Gebärden der etwas auseinandergestreckten Finger der rechten Hand, mehr noch die allerdings geringe Öffnung des Mundes, die noch etwas weniger deutlich bei der vierten und fünften Figur zu erkennen ist, aber doch wohl dargestellt sein soll, zeigen, daß sie etwas vorträgt, d. h. doch wohl singt. Die erste links gewendete gibt das Zeichen zum Singen, wie denn das Ausschreiten der zweiten andeutet, daß sich die Gruppe der fünf eben in Bewegung zu setzen im Begriffe ist. Die dritte Figur wendet den Kopf zu der hinter ihr stehenden zurück, hält in der rechten Hand einen Korb, aus dem Früchte oder Blätter herausragen, in der linken einen großen Stab, etwa von der Länge der Figuren, der ein starkes Querholz zeigt, an

Pellegrino Tucci, derselbe, der auch die Odysseebilder abgelöst, sie auf Leinwand übertragen hat. Professor O. Marucchi gab an F. von Duhn folgende Auskunft: *Posso dirle però che essendosi scoperte quelle pitture nel 1868 e scavandosi in quell' anno fuori la porta laurentina ove si trovavano i noti sepolcri con altre pitture, una delle quali sia precisamente nella sala delle nozze aldobrandine, io suppongo che da quel gruppo di sepolcri provengano pure gli affreschi rappresentanti pompe sacre.*

Digitized by Microsoft®

dessen beiden Enden zwei Trauben hängen. Über dem Querholz ist
110 ein Köpfchen angebracht, das weiblich zu sein scheint. Ich glaube noch ganz leise Andeutung von Scheitelung des Haares in der Mitte des Kopfes zu erkennen; Hals und Brust, soweit sie zu sehen sind, zeigen keinerlei Spur von Gewand. Die vierte Kinderfigur trägt mit der rechten Hand oder wohl, was nicht zu sehen, aber schon aus der seitlichen Anlegung der rechten Hand an den Korb zu erschließen ist, mit beiden Händen einen Korb, genau der gleichen Art, wie ihn die vorhergehende Figur trug. Die letzte dieser Gestalten trägt einen Stock wie die dritte, faßt ihn mit der Rechten fest und läßt ihn im linken Arm zurückliegen. Der Unterschied der Ausstattung dieses Stockes von dem der dritten Figur ist nur der, daß hier nur eine Traube am Hauptstab dicht unter den Querstab befestigt herunterhängt, und daß das Köpfchen, das über dem Querholz aufsitzt, jugendlich männliche Züge zeigt, wie ich zu erkennen glaube, und um den Hals und den Teil der Brust, der dargestellt ist, ein Gewand geschlungen erscheint. Alle fünf haben kleine, den Fuß eng umschließende, bis über die Knöchel reichende, offenbar weiche Schuhchen von schmiegsamem Stoffe an. Weiter links stehen in einer Reihe, im Bilde von vorn nach hinten, vier Kindergestalten in genau entsprechender Kleidung, deren jede eine brennende Fackel mehr oder weniger hoch emporhebt[1] zu einem Götterbild, das auf einer zylindrischen platten Säule, die ein wenig höher als die Kindergestalten selbst ist, unter einem Joch aus zwei großen Fackeln, die durch einen dünnen Querstab verbunden sind, steht. Es ist eine kleine Figur, etwa halb so groß als die Kinder, und stellt dar — so dürfen wir nun gleich sagen — Artemis oder Diana im kurzen Jagdgewand, den Bogen in
111 der linken vorstreckend, mit der rechten Hand hoch zurückgreifend, um einen Pfeil aus dem Köcher zu nehmen.[2]

---

[1] Es sind vier Fackeln, die ohne Zweifel den vier Kindern gehören sollen. Sieht man genau zu, so ist die Hand an der ersten Fackel eine linke, die nur dem zweiten Kinde gehören könnte, die drei folgenden Hände an den Fackeln sind rechte Hände, während an diesen Stellen nur noch zwei vorhanden sein könnten. Der Maler hat unachtsam gearbeitet. Wenn man nicht scharf zusieht, merkt man nichts davon.

[2] Ich hatte, namentlich wegen der Kleidung der Kinder, die mir vielfach unklar blieb, sachkundige Belehrung gesucht. G. Körte hält die Figuren und gerade auch die Kleider für stark *ritoccate*. Er macht zu diesem Bild folgende Bemerkungen: *Die Gruppe der Opfernden: lange weiße Gewänder von unklarem, unantikem Schnitt (stark ritoccati). Die folgenden 5 Knaben nach rechts: alle stark übermalte weißliche Gewänder (vorn l.) mit gelbem Reflex oben. Nr. 5 (am weitesten rechts) trägt im l. Arm eine deutliche dunkelrote*

Digitized by Microsoft®

Nur sehr schwer aus verschwommenen blassen Spuren[1] „erkennt man zunächst dem Pfeiler mit dem Götterbild zwei hintereinander lebhaft nach rechts ausschreitende Gestalten, von denen die am weitesten rechts stehende sich augenscheinlich halb zurückgewandt hat. Beide müssen beschäftigt gewesen sein, etwas Schweres, Widerstand Leistendes nach vorn zu ziehen, wahrscheinlich nichts anderes als zwei Opfertiere, von denen noch vier Vorderbeine weiter links zu erkennen sind. Es scheinen noch von einer dritten Figur, die man hinter den Tieren denken müßte, die Beine erkennbar zu sein. Die Tierbeine sind von einem Hufentier und sehr schlank und hoch".

Es ist klar, daß es sich um eine Huldigung an Diana bzw. Artemis handelt. Das Bild zeigt im wesentlichen den Typus, in dem die Tifatina 112
und die aricinische Diana dargestellt wurde. Statt der Fackel in der Hand hat sie die Fackel neben sich — ich erinnere an die Artemis ἀμφίπυρος, Hekate δίπυρος u. dgl. — und hält den Bogen. Es ist die Jägerin mit kurzem Chiton und Köcher. Ich glaube auch als wahrscheinlich bezeichnen zu dürfen, daß die Köpfchen auf den T-Stäben Apollo und Artemis-Diana sein sollen.[2] Wir wissen, daß cέλας λαμπάδων zu den Requisiten eines Opfers an Artemis gehörte (Eurip. Iphig. Taur. 1224), wir wissen aber im besonderen von Fackelprozessionen[3], die der Diana von Nemi dargebracht wurden; auch der Tempel der Diana auf dem Aventin in Rom, der Mittelpunkt des ganzen römischen Dianendienstes, war eine Filiale des aricinischen Heiligtumes. Bei Propertius heißt es (II 32, 9):

. . . cum videt accensis devotam currere taedis,
in nemus et Triviae lumina ferre deae.

Amphora (spitz), nicht Keule (Heydemann), im r. Stab mit Krücke. Die Möglichkeit der Überarbeitung, an die weder mir noch Amelung ein Gedanke gekommen war, tritt für mich nun erst in Frage, da ich bereits die Korrektur dieser Blätter abschließen muß: Ich muß sie nun natürlich dahingestellt sein lassen, zumal ich auch von den kundigsten Sachverständigen keinerlei präzise Angaben besitze. Ich erhoffe von der Bearbeitung der im vatikanischen Besitz befindlichen Gemälde, die Nogara vorbereiten soll [sie erschien Mailand 1907 in den Collezioni archeologiche . . dei Palazzi Apostolici Bd. II], weitere Lösung dieser Frage. Ich bin aber der festen Zuversicht, daß meine Gesamterklärung der Bilder durch etwa aufzudeckende Retuschen nicht erschüttert werden kann.

[1] Die folgenden Angaben habe ich mir vor dem Bilde selbst wörtlich nach der Formulierung W. Amelungs notiert. G. Körte sagt: *die Reste l. von der Diana ganz unklar, nur daß ein Pferd da war und schwache Reste von (3?) Figuren, ist sicher.* Ich muß aber nach bestimmtester Erinnerung Amelungs Formulierung dem Pferde gegenüber aufrechterhalten.

[2] Das männliche Köpfchen zeigt das Gewand an Hals und Schultern etwa so wie der Apoll von Belvedere.

[3] S. bei Mannhardt II 260 Belege über Fackeln in ähnlichem Brauch.

Digitized by Microsoft®

Bei Ovid fast. III 263ff. lesen wir:

vallis Aricinae silva praecinctus opaca
est lacus antiqua religione sacer . . .
(269) saepe potens voti frontem redimita coronis
femina lucentes portas ab urbe faces.

Statius sagt silv. III 1, 55:

Iamque dies aderat profugis cum regibus aptum
fumat Aricinum Triviae nemus et face multa.
conscius Hippolyti splendet lacus.

In des Grattius Cynegetica steht 484:

spicatasque faces sacrum ad nemorale Dianae
sistimus ac solito catuli velantur honore.

113 Und dann wird das Opfer weiter beschrieben:

(488) tum cadus et viridi fumantia liba feretro
praeveniunt, teneraque extrudens cornua fronte
haedus et ad ramos etiamnum haerentia poma,
lustralis de more sacri, qua tota iuventus
lustraturque deae proque anno reddit honorem.

Der Stiftungstag des aricinischen wie des römischen Tempels und der Hauptfesttag der Göttin waren die Iden des August. Dazu würden die Trauben an den Prozessionsstäben der zwei Kinder vortrefflich passen. Mehr will ich nicht zu schließen wagen, weder daß das Bild eine Kinderprozession zur aricinischen oder vielmehr zu einer ostiensischen in einem Filialkult der aricinisch-römischen darstelle, noch auch, wieweit es von griechischen Vorbildern oder Gegenständen abhängig sei. Hier mögen Kundigere weiteren Aufschluß geben. Die trefflichsten Kenner solcher Dinge haben mir mehrfach diese beiden Bilder selbst als etwa in augusteischer Zeit gemacht bezeichnet; andere wollen sie in beträchtlich spätere Zeit setzen. Mir sind natürlich von besonderer Wichtigkeit die Stäbe mit den Trauben, und wie ich sie verstehe, brauche ich nun nicht mehr zu sagen. Was die beiden Körbe anbetrifft, so fanden wir ja schon einmal <S. 338> bemerkenswert die Stelle des Proklos zu Hesiods Werken und Tagen v. 767, δαφνηφοροῦντες καὶ τὸ κανοῦν ἐπιστέφοντες καὶ ὑμνοῦντες τὸν θεόν. Es handelt sich dort um Apollo, und hier tragen auch zwei von den jugendlichen Sängern einen Korb, der voll ist von Früchten oder aber Blättern; es könnten

Digitized by Microsoft®

Oliven sein (schwerlich Feigen, weil sie den Trauben gegenüber zu klein sind), oder aber auch Lorbeerblätter. Wie ein Kranz heben sich die weißen, bald runden, wohl auch etwas länglich erscheinenden Tüpfelchen um den Rand des einen Korbes. Jedenfalls – das ist auf alle Fälle sicher – handelt es sich um eine Prozession der Kinder am Sommertag, die zum Teil den „Sommertagsstecken" tragen und ein Lied singen (die eben abmarschierenden, den Sang anhebenden 114
Kinder würde ich mir am liebsten auf dem Sprunge zu einem ἀγερμός vorstellen), zum Teil aber der Göttin einen Fackelzug bringen, in deren Kultkreis die ganze Prozession eingereiht ist.

Das andere Bild (auf der Tafel Fig. 2), das im Original 0,98 × 0,49 mißt, zeigt wiederum Gruppen von Kindern, und zwar genau wie das bisher besprochene, im ganzen neun Kinder, wenn man die den Karren ziehenden zwei Gestalten nicht mitrechnet. Während die letzteren nur eine Jacke und eine Art Hosen tragen, die bis übers Knie herunterreichen, sind die anderen reich in Gewänder gekleidet, eine Art Ärmelröckchen und Mäntelchen; bei der dritten Figur von rechts (vom Beschauer) zeigt das Ärmelröckchen einen glatt abschneidenden und umsäumten Halsausschnitt. Die Mäntelchen sind kurz, nur scheinen Figur 1 und 2 von rechts noch ein weiteres längeres Untergewand zu haben. Alle haben bloße Beine und Füße vom Ende der Gewänder ab – ohne Zweifel aus rituellem Grunde. Die erste Figur rechts hält in der linken Hand einen Kranz, offenbar einen Efeukranz, in der rechten eine Standarte, ich möchte sagen, eine Prozessionsfahne: das Fahnentuch hängt erst von einem Querholz herab, wie es bei allen römischen vexilla die Regel war[1], und auf diesem Querholz sitzen in gleichen Abständen, in der Mitte und an den beiden Enden, wiederum drei Büstchen wie die vorhin betrachteten. Hier ist für mein Auge keine Möglichkeit, einen Unterschied in den drei Gesichtern und Figürchen zu erkennen: höchstens könnte ich als wahrscheinlich bezeichnen, daß sie alle drei weiblich sein sollten.[2] Neben ihnen eine Figur, die in jeder Hand einen glatten Stab trägt 115
(soviel ich sehe, scheint nur an dem Stab in der linken Hand eine kleine Umbiegung, wie sie viel stärker bei dem Pedum zu sein pflegt,

[1] v. Domaszewski, der mich über die Form der römischen vexilla belehrte, machte mich darauf aufmerksam, daß auch die collegia der Artifices, die in Ostia so zahlreich gewesen seien, solche vexilla gehabt hätten.

[2] v. Domaszewski deutete die Möglichkeit an, daß es sich um Büsten von Personen der kaiserlichen Familie handeln könne, Augustus, Gaius, Lucius etwa. Götterbilder auf vexilla seien unerhört.

Digitized by Microsoft®

erkennbar). Dann folgt eine Gruppe von drei Kindern. Die Figur rechts mit der durch den geraden Halsausschnitt sich von den übrigen unterscheidenden Gewandung trägt auf dem durch ein Tuch oder Gewandteil vom Vorderhaupt nach hinten verhüllten Kopfe unter der Hülle einen vorn sichtbaren Efeukranz. In der rechten Hand hat sie einen glatten Stab, in der linken einen Kranz. Die Blätter sind viel kleiner als die Efeublätter und lanzettförmig. Es wird ein Lorbeerkranz sein. Unmittelbar neben dieser Figur steht eine andere, deren Kopf in ganz gleicher Weise verhüllt und bekränzt ist. Sie trägt in der rechten Hand einen Stab, der nicht ganz glatt ist, sondern oben an der Spitze ein ganz kleines Querholz zeigt. Mit der linken Hand faßt sie an den Rand eines Tellers, den eine gegenüberstehende unbekränzte Figur mit zwei Händen ihr hinreicht. In einem kurzen Abstand folgt dann eine Gruppe von vier Kindern, die im Kreise einander zugekehrt stehen. Das den Beschauern völlig den Rücken kehrende hält mit der rechten Hand einen Kranz empor, der offenbar Gegenstand des eifrigen Gespräches der vier ist. Es scheint mir ein Efeukranz zu sein. Weiter links ziehen die zwei vorhin erwähnten Figuren einen sehr einfachen Wagen — der einfache Wagenkasten ruht auf zwei sehr hohen Rädern. Die lange Deichsel hat vorn ein Querholz, an dem die beiden Leutchen schieben, wie es scheint, mit ziemlicher Anstrengung. Der Wagen aber ist anscheinend leer. Im Hintergrund erkennt man Wasser, d. h. Meer, und im Hintergrund links ist ein Schiff mit Mast, Segel und Takelage, in dem Wasser liegend, zu erkennen, vielleicht ganz links noch ein Stück eines zweiten Schiffes.[1]

116 Der Rätsel sind hier gar zu viele. Und auf viele Fragen gibt es keine Antwort, und für mancherlei Vermutungen, deren ich manche durchdacht habe, gibt es keinerlei Sicherung oder Bestätigung. Ich muß mich also hier fast ganz auf Fragen beschränken, auf die ich Antwort von anderen erhoffe. Nur eins scheint mir, wenn nicht sicher, so in hohem Grade wahrscheinlich. Die Gruppen der zwei Verhüllten und Bekränzten stellen ein Paar dar, das wir „Maibräutigam“ und

---

[1] Körte schreibt mir folgende Angaben: *Köpfe der beiden Ziehenden verschieden von den übrigen Köpfen. Bekleidung unverstanden, sieht aus wie kurze Hosen. Urspr. wohl Chitone (tunica), Farbe grün. Die folgenden (rechts 4) Chiton und Mantel, Farbe graublau, die Verzierungen (Stickereien) wohl sicher modern. Das gilt auch von den 5 nach rechts hin folgenden. Urspr. haben sie wohl Tunica und Mantel. Nr. 1 (vorn) bläulich, 2 weißlich, 3 bläulich, 4 weiß, Chlamys bläulich, 5 weißlich mit bläulichen und gelblichen Tönen.*

Digitized by Microsoft®

„Maibraut" nennen würden.[1] Die Überreichung des Tellers bringe ich mit der Stelle bei Hesych zusammen, s. v. Λεκανίδες· κεράμεαι λοπάδες [s. Phot. p. 213, 9 λεκανεῖς· κεραμέα λοπάς· καὶ τὰ ἐκπέταλα τρυβλία] καὶ ἐν αἷς ἀνθρυπτὰ (ἔνθρυπτα corr. Salmasius cf. Jungermann ad Poll. 6, 77 p. 611, 15) ἔφερον τοῖς νεογάμοις.[2]

Kränze werden offenbar weiterhin noch an andere verteilt, vielleicht die Sieger in irgendeinem Spiel. Es wäre leicht, aus deutschen Parallelen etwas zu vermuten, aber ohne irgendeinen bestimmteren Anhalt unterlasse ich es lieber. Soll etwa auf dem Wagen das Paar zur Prozession in die Stadt gefahren werden? Hegte man die Vorstellung, daß das Maipaar übers Meer gekommen wäre wie der attische Dionysos, der ja auch im Βουκολεῖον mit der „Königin" die heilige Hochzeit begeht? Man verfällt leicht darauf, daß etwas wie das navigium Isidis, die πλοιαφέσια dargestellt sein könnte, zumal wenn man, was so nahe liegt, das Meer mit dem Schiff als den Hafen von Ostia versteht. In Ostia und Portus war starker Isiskult.[3] 117
Aber was soll dann dieser Wagen, der dies Schiff schwerlich getragen haben kann? Und was soll das „Paar"? „Frühlingstag" ist es sicher: denn die Efeukränze und Lorbeerkränze müssen um diese Zeit alles andere ersetzen. Ich würde für wahrscheinlich halten, daß das Paar wirklich von dem Schiff eben ans Land (sie brauchten in Wirklichkeit nur auf einer anderen Seite des Hafens abgefahren sein) gesetzt wurde, ihm die Hochzeitsgaben eben überreicht werden und der Zug sich zu formieren beginnt. Auf dem freilich für die Kinder sehr einfachen Hochzeitswagen werden „Maikönig" und „Maikönigin" in die Stadt fahren. Bestimmte Gottheiten sollen durch sie schwerlich dargestellt sein; man würde das an irgendeinem Attribut erkennen

---

[1] Die „Maibraut" wird wohl auch von einem Knaben dargestellt sein. Jedenfalls wird damals so wenig wie heute die Maibraut in wirklicher voller Brauttracht erschienen sein.

[2] M. Schmidt hat mancherlei Verwirrung angerichtet, namentlich mit den ἀθρήματα, seiner „lesbischen Glosse".

[3] v. Domaszewski erinnert mich an die Portunalia in Rom und in Ostia; Mommsen nahm für das Fest eine Prozession an, in der atria Tiberina eine Station war (Ovid *fast.* IV 329). Marquardt-Wissowa S. 327 f., 10. Die Portunalia fallen auf den 17. August. Meinem genannten Kollegen verdanke ich auch mancherlei Erwägungen über die Neunzahl der Kinder auf den beiden Bildern. Die Zahl der pontifices und augures ist die gleiche, und ihm scheint auch möglicherweise die jedesmalige Gruppierung in eine Fünfer- und Vierergruppe mit der Zusammensetzung aus patrizischen und plebeiischen Priestern zu je fünf und vier hier bedacht werden zu müssen.

Digitized by Microsoft®

Welche Bezeichnungen sie hatten, wissen wir nun einmal bis heute nicht.

„Hinreißenden Zauber“ fand einer der sachkundigsten Betrachter meiner Photographien in den beiden Bildern aus Ostia. Hoffentlich bezaubern sie unsere gelehrten Archäologen und Philologen so lange, bis sie uns Antwort auf meine Fragen geben. Vielleicht, daß auch irgendwo noch heute ein Brauch lebendig ist, der eben den, der in Ostia oder wo es sonst war, vor zweitausend Jahren von frohen Kindern im Sonnenlicht des Frühlings und des Sommers geübt wurde, ins Licht unmittelbarer Erkenntnis rückt. Dazu hat mir der Heidelberger Sommertag noch nicht geholfen.

Digitized by Microsoft®

XXII

ENNEAKRUNOS[1]

Man muß bei den vorstehenden Bemerkungen[2] unwillkürlich an die 156
Enneakrunos zu Athen denken. Thukydides sagt freilich II 15 καὶ τῇ κρήνῃ τῇ νῦν μὲν τῶν τυράννων οὕτω σκευασάντων Ἐννεακρούνῳ καλουμένῃ, τὸ δὲ πάλαι φανερῶν τῶν πηγῶν[3] οὐσῶν Καλλιρρόῃ ὠνομασμένῃ. Wenn Peisistratos wirklich das Wasser aus neun Röhren laufen ließ, so geschah das gewiß nicht darum, weil neun Quellen zu fassen gewesen wären, die auch sicher weder am Ilisos noch am Westabhang der Burg bei der Dörpfeldschen Enneakrunos vorhanden gewesen sind. Warum also gerade der „Neunbrunn"? Es wird auch vor Peisistratos im Volke der Name Ἐννεάκρουνος vorhanden gewesen sein, was anzunehmen durch die Angabe des Thukydides, der ja in solchen Dingen peisistratischer Zeit auch nur Volkstradition widergeben kann, nicht verboten ist. In unserem Falle also könnte sich der volkstümliche Superlativ der Neunzahl an einem bestimmten Punkte in den wörtlichen Plural verwandelt haben.[4] Oder aber der dem Volke sonsther geläufige Name Ἐννεάκρουνος für einen „Überbrunnen" wurde jetzt die Bezeichnung der gewaltigen peisistrateischen Brunnenanlage.

[1] ⟨Archiv für Rel.-Wiss. VIII 1905 S. 156.⟩

[2] ⟨Bemerkungen von Wellhausen zu dem Negenborn bei Göttingen; 'negen' (neun) ist in diesem Namen superlativisch gebraucht, er bedeutet 'Überborn'.⟩

[3] πηγαί bedeutet das Gewässer, die Wasserläufe, nicht die „Quellen", s. v. Wilamowitz *Euripides Herakles* II² 94.

[4] Diels erinnert bei Gelegenheit seiner Belege für die heilige Neunzahl auch „an die zur Lustration verwandte Enneakrunos", *Sibyll. Blätter* 41, 3. Der „volkstümliche" und der sakrale Gebrauch der Neunzahl bedingt sich natürlich fortwährend gegenseitig und hat in ähnlicher Weise gleiche Gründe wie bei der Dreizahl.

Digitized by Microsoft®

XXIII

HERMANN USENER[1]

I Hermann Usener ist am 21. Oktober 1905 von uns gegangen. Er war der Meister und Führer der Wissenschaft, der diese Zeitschrift dienen will, er war dieses (neugestalteten) Archivs erster Förderer und erster Mitarbeiter. Der erste Aufsatz, der es eröffnete, war von ihm geschrieben. Er sagt selbst von diesem Aufsatz in einem Briefe, am 10. November 1903: „ich will mich nun ganz dem versprochenen Aufsatz widmen, der mein Testament werden soll." Vor wenigen Monaten konnten wir ihm noch ein besonderes Heft, nachträglich zum siebzigsten Geburtstage, überreichen und ihm selbst noch sagen, „daß wir der Wissenschaft, die dieses Archiv weiter auszubauen helfen will, in seinem Geiste, in der Treue und dem sittlichen Ernste philologisch-historischer Arbeit, die er uns gelehrt hat, dienen wollen". Lebhafte Freude an unserer Gabe sprach noch ein schaffensfroher Brief vom 31. Juli dieses Jahres aus. Die wenigen Zeilen einer Mitteilung, die nun am Schluß dieses vorliegenden Heftes stehen, sind das letzte äußere Zeichen seiner Teilnahme an diesem Archiv und gehören zum Letzten, das er überhaupt geschrieben hat. Möchte das Archiv, nun, da die einzelnen Hefte, die er stets gespannt erwartete und in freudiger Teilnahme begrüßte, nicht mehr sein Urteil zu bestehen haben, jenes Gelöbnis halten können. Es wird ja kaum ein Mitarbeiter sein, der nicht irgendwie mittelbar ein dankbarer Schüler Hermann Useners geworden wäre, der nicht wüßte, was es heißt: in seinem Geiste, in der Treue und dem sittlichen Ernste der Arbeit, wie er es uns gelehrt hat, der Wissenschaft dienen.

Useners religionsgeschichtliche Arbeit wird, so glauben wir, immer
II besser und tiefer verstanden und gewürdigt werden, sie wird ihm immer neue Schüler gewinnen und in tausend Wirkungen unsterblich sein. Um so lebhafter wird auch heute und hier ein kurzes Wort der

[1] ⟨Arch. für Rel.-Wiss. VIII 1905 S. 1ff.⟩

Digitized by Microsoft®

Erinnerung an den Gang seiner Lebensarbeit, soweit sie das Gebiet betraf, das an diesem Orte allein in Betracht kommen darf, einen Platz verlangen.

1868 erschien der erste mythologische Aufsatz Useners („Kallone"). Er hat gelegentlich erzählt, wie es ihm zunächst nur um die Verbesserung einer Aristophanesstelle zu tun gewesen sei, wie er aber durch den Widerspruch Otto Jahns dazu gereizt und gemahnt worden sei, sich immer tiefer und tiefer in weite mythische Überlieferungen einzulassen und sie sich mit raschen Griffen zurechtzulegen. Das nannte er einen „äußeren Zufall": daß er sich unmittelbar darauf, wie er sich wohl ausdrückte, kopfüber in eine große Vorlesung über Mythologie stürzte, zeigt uns, wie nun die zurückgedrängten Neigungen, die Träumereien längstvergangener Jahre, „Religionsgeschichte müsse seine Lebensaufgabe werden", zu Tat und Gestaltung drängten. Wie wohlvorbereitet er war durch die „Umwege", die er im Innersten auch nie selbst für wirkliche Umwege gehalten hat, fühlte er damals kaum selbst. Die grammatischen Studien im besonderen, die ihn im Anschluß an Plautus, in tiefbohrender Einzelarbeit hier und da zur Erkenntnis von Denkformen geführt hatten, die in anderer Weise im religiösen Denken wiederkehren, haben ihm neben dem eindringendsten Studium der antiken Philosophie vieles eingeprägt von der Art, wie er später die „Formenlehre" der Mythologie forderte. Vielleicht werden die, die einmal die „Syntax" in ihren über jede andere Urkunde zurückreichenden Dokumenten menschlicher Gedankenbildung tiefer zu erforschen und auch für das religiöse Denken nutzbar zu machen beginnen werden, an so manche Bemerkung Useners anzuknüpfen wissen, die vorläufig zur „Mythologie" keine Beziehung zu haben scheint. Die Etymologie war damals die Trägerin der bei weitem größeren Hoffnungen, und es ist lehrreich, wie Usener sich mit bitterem Ernste alle Bedingungen wissenschaftlicher Beherrschung III der Sprachwissenschaft anzueignen suchte und in seinen ersten Bonner Jahren bei Johannes Schmidt nicht bloß hörte, sondern auch neben den Studenten, die er oft tatsächlich kurz vorher im Seminar hart angefaßt hatte, in der Schülerbank Sanskrit mit übersetzte und ausdrücklich behandelt sein wollte wie jeder Student.

In seiner weiterhin mehrfach wiederholten Mythologievorlesung hat er zunächst, in einer furchtbaren Kollision der Pflichten, die er Vertrauten später zuweilen drastisch schilderte, das Gebiet sich erobert mit dem Ernst, „den keine Mühe bleichet". Noch schildern es Augen- und Ohrenzeugen, wie er eines Morgens nach einer fast durcharbeiteten

Digitized by Microsoft®

Nacht in der Vorlesung die ganze bisher vorgetragene Hauptanschauung mit der leidenschaftlichen Ehrlichkeit, die das Innerste seines Wesens war, für irrtümlich erklärte — er hatte den Gedanken, daß aus dem einen Gott alle die vielen sich entwickelt hätten, zu Ende gedacht und ihn „dadurch widerlegt". Die kapitale Erkenntnis war da, daß am Anfang die Vielheit steht, und daß die Geschichte des religiösen Denkens die Geschichte des menschlichen Denkens überhaupt ist. Und in dieser so bedeutsamen Vorlesung hat er auch früh mit voller Schärfe die Erkenntnis ausgesprochen, daß ein System einer Mythologie geben zu wollen „Unsinn", eine Geschichte der religiösen Vorstellungen der Alten zu erreichen unmöglich sei, weil sie in den wichtigsten Punkten auf den Schluß ex silentio gebaut sein würde.

In den ersten Jahren der Bonner Tätigkeit hat Usener mit einer für einen Professor der klassischen Philologie beispiellosen Kühnheit große Probleme ergriffen: wer Aufzeichnungen nach seiner Vorlesung über vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte gesehen hat oder sie gar selbst hörte, wird voll Bewunderung sein für den Wagemut und die Weite dieses Geistes, der noch einer Philologengeneration predigte, die ihn nur in wenigen ihrer Glieder verstand. Sie hat sich denn
IV auch viele Jahre hindurch mit dem Vorwurf der Unklarheit und Konfusion an ihm dafür gerächt, daß ihr diese Art der Denkarbeit so unbequem und so ungewohnt war. Der Mann, dem man nachrühmte, daß ein schweres chronologisches Problem nur dann verständlich sei, wenn es von ihm dargestellt werde, hat auch in diesen der Philologie, so wie er sie faßte, unmittelbar gestellten Problemen mit der ganzen Energie seines scharfen Geistes Klarheit erarbeitet, auch wenn die Fülle der Gedanken, zumal wenn er sprach, sich drängte und nach der adäquatesten Fassung rang, ohne die sich nicht zu beruhigen es ihm peinlich ernst war.

Mit unerbittlicher Konsequenz arbeitete er sich in Gebiete ein, deren selbständige Kenntnis er als nötig zur Lösung seiner großen Aufgaben erkannt hatte. Nichts ist wohl charakteristischer als die Riesenarbeit, die er an die Erforschung antiker Kalender gewandt hat: er hatte sie unternommen, um sicheres Material für griechische Religionsgeschichte zu bereiten. Ein Buch, voll der mühseligsten, langwierigsten Berechnungen und der kompliziertesten Kombinationen, ist bei dem Brand der Mommsenschen Bibliothek zugrunde gegangen.

Im Jahre 1875 zeigte der Aufsatz über „Italische Mythen", wie ungemein im stillen Useners Bekanntschaft und Verständnis volkstüm-

Digitized by Microsoft®

licher Traditionen gewachsen war, und wie er in der Erhellung antiker Überlieferungen durch die Bräuche der verschiedensten Völker einen sicheren Takt sich erworben hatte, der auch dort, wo vielleicht die antiken Zeugnisse nicht ganz so fester Boden waren, wie er annahm, zu bleibenden Erkenntnissen geführt haben. Es wird so kommen, daß gerade, nachdem die Tatsachen der römischen Religion und des römischen Kultus ohne Seitenblick auf erhellende Analogien bis zu einem gewissen Grade erforscht sind, die Betrachtungsart Useners in ihr unbestreitbares Recht tritt und jener alte Aufsatz ein Vorbild wird für heute neu beginnende Arbeit. In diese Zeit gehen auch die weittragenden Gedanken und umfassenden Vorarbeiten zur vergleichenden Rechtsgeschichte zurück, die erst viel später nur in kleinen Proben ans Licht der Öffentlichkeit traten. Der Aufsatz über „Italische Volksjustiz" wird ein Kleinod allen denen bleiben, die der immer dringender auftretenden Erkenntnis, daß alles Strafrecht im religiösen Brauche wurzelt, nachforschen werden. Wäre Usener zur Ausarbeitung seiner umfassenden Pläne in dieser Richtung gekommen, er würde in der Tat gezeigt haben, „daß alles halspeinliche Gerichtsverfahren von seinen Anfängen an bis zur Zeit der französischen Revolution auf sakraler Grundlage beruht hat". Er würde Ähnliches von wichtigen sozialen Organisationen nachgewiesen haben, wie er es von den „Burschenschaften" in einer glänzenden Skizze getan hat. Nicht einmal die Grundzüge seiner wie immer auf der Fülle des wirklich durchdrungenen Materials beruhenden Gedanken über Religion und Sittlichkeit hat er noch ausgesprochen. Er hatte für den religionsgeschichtlichen Kongreß in Basel einen Vortrag darüber angekündigt, aber er war nachher durch kein Zureden mehr dazu zu bringen, in allgemeinen Zügen, ohne bestimmte Erscheinungen gründlich vorzulegen und durchzusprechen, ein solches Problem öffentlich zu behandeln.

Im Jahre 1879 trat er plötzlich mit einem kleinen Büchlein, das den ganzen wunderbaren Reiz seiner Art der Edierung und Kommentierung zunächst so unscheinbarer Texte zeigt, als fertiger Meister auf einem Gebiet hervor, das recht eigentlich antike Religionsgeschichte ist. „Der alte Glaube war unausrottbar und ergoß sich mit der Naturnotwendigkeit, mit der geschichtliche Wandlungen sich vollziehen, in die neuen Formen, mochten die Priester es in weiser Politik befördern oder nur dulden." Der Pelagia, die keine andere ist als die alte Meeraphrodite, folgte eine ganze Reihe wertvoller Editionen von Heiligenlegenden. Von ihm haben auch die Jesuiten solche Editionen

Digitized by Microsoft®

besser zu machen gelernt. Noch in den letzten Monaten hat Usener an den „sonderbaren Heiligen“ gearbeitet, wie er die Ausgabe zweier
VI Heiligenleben benennen wollte, hinter deren einem die antike Aphrodite (es sollte die Neubearbeitung der Pelagia sein), hinter deren anderem der antike Priapos steht. Nicht sehr viele werden wissen, daß Usener durch eine überlieferte Legende, an der er gearbeitet hatte, sich zu einer künstlerisch gar fein gestalteten und erzählten Novelle hat anregen lassen. Sie heißt „Die Flucht vor dem Weibe“ und steht in Westermanns Monatsheften (1894, Januar, S. 480 ff. <Vorträge und Aufsätze 1907 S. 235 ff.>) mit dem pseudonymen Verfassernamen C. Schaffner.

Mit 1889 beginnen nun die großen religionsgeschichtlichen Werke ans Licht zu treten. 1887 waren die „Epicurea“ erschienen, wahrlich auch ein religionsgeschichtliches Werk im eminenten Sinne, in einem Sinne freilich, der hier nicht gedeutet werden soll. „Das Weihnachtsfest“ hat von all den weiteren großen Büchern die unmittelbar stärkste Wirkung gehabt, vielleicht auch mit darum, weil die Reaktion dagegen viel stärker war, als man sich heute gemeinhin noch erinnert. Es ist die erste philologisch-historische, vorbildliche Behandlung eines Stückes der christlichen heiligen Sage, tiefste religiöse Pietät mit unbestechlicher Wahrheitsliebe vereinigend. Wer nach religionsgeschichtlicher Methode fragt in Behandlung der Überlieferungen unserer eigenen Religion, hier ist sie leibhaftig — ob Einzelheiten fallen, das Ganze ist ein unerreichtes Meisterwerk, und viele wird gerade das noch lange bitter schmerzen, daß der zweite Band dieses Werkes nicht mehr von ihm vollendet werden konnte. Der Aufsatz, der nach seinem Tode eben jetzt erscheint, zeigt ihn an der Weiterarbeit am Weihnachtsfeste. Den letzten Abschied nimmt er von uns mit einer Abhandlung über den „Sol invictus“.

Usener selbst hatte viel Hoffnung gesetzt auf die Wirkung seines Buches „Götternamen“, 1896. Es war Kern und Grundlage der Mythologie, die er in Vorlesungen vorgetragen hatte. Er hat sehr wohl gefühlt, daß eine Wirkung, wie er sie um des Fortschritts der
VII Forschung willen ersehnt hatte, im wesentlichen ausblieb, und wer ihm nahestand, wußte, obwohl er es nie aussprach, wie sehr ihn das geschmerzt hat. Die Äußerung, die man wohl damals unter Philologen hören konnte, das Buch sei zwanzig Jahre zu spät erschienen, mochte zutreffen, soweit es sich um Etymologien handelte, die die weiter geschrittene Sprachwissenschaft nicht mehr gelten ließ; was die Hauptsache angeht, kann man mit sehr viel mehr Recht sagen: das Buch ist zwanzig Jahre zu früh erschienen. Die Erkenntnis von der Ent-

Digitized by Microsoft®

wicklung menschlichen Denkens auch in der Religion, von den vielen durch immer stärkere Abstraktion zum Einen hin, von den Augenblicksgöttern, von den Sondergöttern zu immer umfassenderen Gottheiten bis hin zum Monotheismus ist in einem so glänzenden Zuge von ineinandergreifenden Kapiteln durchgeführt und ein für allemal siegreich festgestellt, daß es dagegen kaum ins Gewicht fällt, wenn auch umfangreichere Einzeldarlegungen sich als unhaltbar erweisen werden. Zum Teil deshalb, weil die Hauptgedanken längst durch die vielen Schüler und Hörer herumgetragen und weitergegeben waren, empfand man nicht die Wirkung des Neuen gegen alle Mythologie vor Usener, und wenn sich allmählich gerade in den Hauptpunkten der Wechsel der geltenden Anschauungen so vollzieht, daß man das eben noch Bekämpfte stillschweigend als selbstverständlich weiterführt, so hat man hier den siegreichen Kämpfer um seinen Lohn betrogen. Man kann es aber bereits spüren, wie dies Buch langsam weiterwirkt und wie bei immer mehreren, die diesen Gedankengängen und dieser Art der Denkarbeit zu folgen fähig werden, gerade auch außerhalb der klassisch-philologischen Kreise, vieles zur Geltung kommen wird, was zuvor nur von wenigen ernstlich beachtet zu werden schien.

Der große Plan, der in dem Vorwort der Götternamen skizziert ist, auf die Darlegung der religiösen Begriffsbildung die der Vorgänge der Beseelung (Personifikation) und Verbildlichung (Metapher) folgen zu lassen und dann die Formen der Symbolik, des Mythus, des Kultus VIII abzuleiten, ist nicht mehr zur Ausführung gekommen. Unendliche Arbeit war schon an diese weiteren Aufgaben gewendet worden, aber selbst wenn große Sammlungen und allerlei Vorläufiges sich vorfinden werden, so hätte nur er den großen Bau aufführen können. Usener hat noch versucht an dem Bilde vom Binden und Lösen als an einem Beispiele wenigstens wesentliche Vorgänge der Beseelung und Verbildlichung klar zu machen; er hat auch das nicht mehr ausgeführt.

In rüstiger Weiterarbeit hat er 1899 ein anderes Problem bearbeitet. Die „Sintflutsage“ könnte in den späteren Kapiteln für manches von dem ergänzend eintreten, was er über Bild, Metapher und Mythus zu sagen gehabt hätte. Die Kapitel vom „Schiff“ und vom „Fisch“ und vor allem das von der Vielfaltigkeit und Mehrdeutigkeit mythischer Bilder werden einer künftigen Mythologie, die sich mit den Motiven und der Ausgestaltung des Mythus im engeren Sinne beschäftigt (gegenwärtig steht der Ritus im Vordergrund der Forschung), ganz

Digitized by Microsoft®

unschätzbare Wegeweisung leisten, sollte aber auch schon jetzt der Ausdeutung und Umdeutung, der „Allegorisierung" des Mythus bis in seine einzelnen Bestandteile überall ein Ende machen können. Usener war hier über eigene frühere Vorstellungen selbst weit hinausgekommen.

Die letzte größere Arbeit war die „Dreiheit" 1903. Gerüstet wiederum mit ungeheurem, scharf gesichtetem Material klopft die Untersuchung schließlich an die Pforte, hinter der die Anfänge menschlichen Denkens verborgen liegen. Die Dreizahl war die „ursprüngliche Endzahl der primitiven Menschheit". Und auch diese Untersuchung wirft in ihren früheren Stationen das hellste Licht auf eine wichtige Lehre der christlichen Kirche. Die Lehre von der Dreieinigkeit hat, wer hier zu folgen weiß, endgültig geschichtlich verstanden.

Wie viel mehr Usener aber auf dem Gebiete, das hier allein zur
IX Betrachtung stand, wirklich geleistet und erarbeitet hat, als in Schriften und Büchern äußere Gestalt gewann, wird auch dem deutlich geworden sein, der ihm im Leben ferne gestanden. Wie viel er außer seinen religionsgeschichtlichen Arbeiten gewirkt und auch der Öffentlichkeit gegeben hat, muß an diesem Orte übergangen werden. Aber das soll gerade an diesem Orte nicht übergangen werden, daß er all das Große, was er als Religionshistoriker geleistet hat, nur als Philologe erreicht hat. Er war ein wahrhaft gelehrter Gräzist, er lebte im Altertum, im Hellenentum, er beherrschte das wissenschaftliche Rüstzeug, ein selten Gewappneter unter den Philologen, und er war gerade in dem, was Grundlage aller Arbeit an Überlieferungen der Vergangenheit ist, in der philologischen Technik, von unerbittlicher Sorgfalt; im Kleinsten waltet die Meisterschaft, die die Gewähr gibt, das Größte zu erreichen. Weil er in der ganzen Kultur des Altertums stand mit seiner ganzen Lebensarbeit, darum hat er die religiösen Erscheinungen so tief und so richtig ergründen können. Er hat uns gelehrt, auf welcher Basis allein Religionsgeschichte getrieben werden kann, und der ganze Ingrimm seiner leidenschaftlichen Natur konnte über die hervorbrechen, die unwissend und ungetreu in der notwendigen philologischen Grundlage ihrer Arbeit über Probleme gerade der Religionswissenschaft redeten. Von ihm können wir lernen, daß es „Religionshistoriker" nicht geben soll und kann, die nirgends „Philologen" sind. Wenn man die Worte nicht mißdeuten will, kann man sehr wohl sagen: Usener war Religionshistoriker, aber er war mehr als das: er war Philologe. Versteht man die Begriffe anders, so ist es umgekehrt

Digitized by Microsoft®

richtig. Eins seiner schönsten Worte heißt: „Es wäre übel mit menschlicher Wissenschaft bestellt, wenn, wer im einzelnen forscht, Fesseln trüge, die ihm verwehrten, zum Ganzen zu streben. Je tiefer man gräbt, desto mehr wird man durch allgemeinere Erkenntnisse belohnt."

Er hat es uns zuerst gelehrt, daß Philologie zur Geschichtswissenschaft geworden ist und ihren großen Problemen dient. Erforderte es X
eine geschichtliche Aufgabe, so kannte er keine Grenze des Faches und schaffte sich in heißer Arbeit die Voraussetzungen zu selbständigem Urteilen. Und wer innerhalb seines Gebietes einen Teil besonders zu erforschen sich vornahm, etwa die Religion der Alten wie andere die Sprache oder das Recht, der sollte, so mahnte er oft, die Verbindung suchen mit den anderen Wissenschaften und die Analogien sich gewinnen, die ihn tiefer führten: wie von vergleichender Sprachwissenschaft, so sprach er im sicheren Bewußtsein wissenschaftlicher Notwendigkeit von der vergleichenden Sitten- und Rechtsgeschichte und der vergleichenden Religionsgeschichte. In den Äußerungen fremden vergangenen Lebens, das er so tief und so umfassend wie wenige verstand, empfand er die Analogien seines eigenen reichen innersten Lebens. Oft hat er sich in dem Sinne ausgesprochen, daß man etwas nur dann verstehe, wenn eine verwandte Saite in unserem eigenen Inneren mit schwinge und klinge. „Wenn sie nicht Spiel bleibt, wird alle Mythenforschung unwillkürlich uns zuletzt auf unser innerstes Anliegen, die eigene Religion, zurückführen und das Verständnis derselben fördern."

Das tiefste Verständnis hatte er für das Leben unseres eigenen Volkes, und die reinen und echten Empfindungen, die in seiner eigenen Seele lebten, waren das Geheimnis, daß er das Echte, Ursprüngliche, das Kindliche und Jugendliche im Leben der Völker so lebhaft, so fein und zart und wiederum so stark und leidenschaftlich nachempfand. Er war auch darin der echte Erbe Jacob Grimms.

Hermann Usener ist der ἥρως κτίστης der modernen Religionswissenschaft, nicht bloß in Deutschland. Er ist es und wird es werden; damit nimmt man einzelnen bahnbrechenden Werken anderer, eines Erwin Rohde, eines Robertson Smith oder Edward Tylor nicht das Geringste ihres Ruhmes. Durch seine gesamte Lebensarbeit hat dieser große Philologe, dem niemand die höchsten Leistungen in seiner philologischen Wissenschaft abstreiten konnte, der philologisch-historischen XI
Religionswissenschaft die Geltung erkämpft, die sie hat. Daß diese Zeitschrift mit einiger Anerkennung den Zielen dienen kann, denen sie

Digitized by Microsoft®

dienen will, danken wir seinem Wirken. Es muß uns ein heiliges Vermächtnis sein, daß wir die festen Grundlagen nicht verlassen, auf denen eben diese Lebensarbeit sich allein aufgebaut hat. Auf irgendwelches Einzelne seiner Lehre kommt es nicht an: sein wissenschaftliches Leben und Lehren als ein Ganzes kann den Weg zeigen, den die Religionswissenschaft zu gehen hat, um nicht von den drängenden Tendenzen des Tages oder den Wogen der Phrase, der Rhetorik und Sophistik in die Irre getrieben zu werden. „Nur das im Menschen ist dauernd, was in den Herzen von anderen fortlebt," hat er im vorigen Jahre an seinem 70. Geburtstage zu uns gesagt. Möchte auch, nachdem Hermann Usener nicht mehr unter uns ist, seines freien Geistes strenge Zucht walten in diesen Blättern und etwas von dem Segen dieses Lebens voll Feuer und Kraft auf ihnen ruhen, solange sie in die Welt hinausgehen werden.

Digitized by Microsoft®

XXIV

EURIPIDES[1]

Euripides aus Athen, der Tragiker. Als Quellen für sein Leben stehen zunächst einige antike Kompilationen zur Verfügung. Ein γένος, das in einigen Hss. erhalten ist, bildet selbst wieder eine 1243
Kompilation mehrerer Kompilationen etwa gleichen Wertes. Aus diesem γένος, das damals noch umfangreicher in den Hss. des E. gestanden haben wird, hat Gellius entweder selbst genommen, was er n. a. XV 20 gibt, oder ein Mittelsmann, den er benutzt (XVII 4, 3 zitiert er für eine Angabe, die auch das γένος und Suidas haben, Varro). Endlich bewahrt Suidas einen parallelen Notizenkomplex. Es wird dem allen ein γένος zugrunde liegen, das einer Ausgabe von Tragödien des E. beigegeben war, mindestens schon im 1. Jhdt. v. Chr., wenn Varro es übernahm (den Stand der Tradition bis zu dieser Zeit zeigt auch der βίος des Sophokles), spätestens bis zum 2. Jhdt. n. Chr., da Gellius es haben konnte. Der Grundstock stammt wohl von einem Alexandriner des 3. bis 2. Jhdts. (v. Wilamowitz Her. I[1] 12 setzt 230–130). Direkt zitiert werden für bestimmte Angaben Theopomp (Gell. XV 20, 1), Eratosthenes (Vita p. 3, 3 Schwartz), Philochoros (Vita p. 3, 3. Gell. XV 20, 5. Suidas für drei verschiedene Angaben), Hermippos (Vita p. 5, 14); Verse z. B. des Alexander Aitolos (Gell. XV 20, 8). Der Prozeß des Zufügens und Auslassens ist natürlich nur sehr allmählich, niemals ganz bis zu den Überlieferungen, die wir haben, zum Stillstand gekommen. Das γένος ist am besten ediert in der Scholienausgabe von Eduard Schwartz (s. u.), über die Komposition des βίος handelt am schärfsten und eingehendsten Leo Die griech.-röm. Biographie 24ff. Die einzelnen Notizen, die wir außer den genannten Überlieferungen in antiker Literatur besitzen, finden sich am vollständigsten in Naucks Ausführungen De Euripidis vita poesi ingenio vor seiner Ausgabe I p. Xff. Kurze aktenmäßige Zusammenstellung bei Kirchner Prosopographia attica I 386ff. (nr. 5953). Die einschneidendste und wertvollste

[1] ⟨Real-Encyclopädie von Pauly-Wissowa, Euripides 4, Band VI Sp. 1242ff.⟩

Digitized by Microsoft®

Behandlung des Lebens des E. ist die v. Wilamowitz Herakles I[1] 1ff. (weiteres s. u.).

Das Todesjahr des E. ist nach der parischen Chronik Ol. 93, 2 = 407/6. Die Richtigkeit der Angabe ist zu beweisen. Als die Frösche des Aristophanes an den Lenaeen 405 (Januar) aufgeführt wurden, war E. vor kurzem gestorben; er war tot, als Aristophanes den Plan des Stückes entwarf. Sophokles starb nach E. Am Proagon der Dionysien 406 (März) soll Sophokles zu Ehren des verstorbenen E. den Chor ohne Kränze haben auftreten lassen; eine durchaus wahrscheinliche Angabe. Im Winter 407/6 muß E. gestorben sein. Eratosthenes und Apollodor gaben 406/5 (480 geboren, 75 Jahre alt geworden), s. Jacoby Apollodors Chronik 250ff.

Das Geburtsjahr konnte man auch bei E. wie meist im Altertum nur berechnen, und zwar entweder nach Angaben oder Erinnerungen, wie alt E. gewesen, als er starb, oder nach dem Datum der ersten Aufführung 455, indem man schloß, daß er damals mindestens 20 Jahre alt sein mußte. Man kam so auf approximative Zahlen. Es ist sehr begreiflich, daß man 480 angab, und nun hatte in demselben Jahr Aischylos in der Schlacht mitgekämpft, Sophokles den Siegesreigen getanzt, E. wurde auf Salamis geboren. So gab auch Eratosthenes, der den E. 75 Jahre alt werden ließ. Wer den E. 455 20jährig an-
1244 nahm, rechnete 70 Jahre Lebenszeit. So gab Philochoros nicht an, sondern gegen diese Rechnung betont er, daß E. gestorben sei ὑπὲρ τὰ ἑβδομήκοντα γεγονώς (Vita p. 3, 3). So viel wird er aus Angaben von Leuten, die das noch wissen konnten, festgestellt haben. Gibt nun die parische Chronik 484, so können hier immerhin begründete Angaben über das Alter des E. bei seinem Tode zugrunde liegen; jedenfalls halte ich uns nicht für berechtigt, der Zahl der Chronik, die den Synchronismus von 480 nicht mitmacht, das nachweisbar richtige Todesjahr gibt, als veranlaßt durch den Ansatz des ersten Sieges des Aischylos auch nur ‚symbolische Bedeutung' beizumessen (v. Wilamowitz a. a. O. 5, von dem ich nur in diesem Punkte der Beurteilung der Daten abweiche, vgl. Mendelssohn Acta societ. phil. Lips. II 176f. 180. v. Wilamowitz gab Anal. Eurip. 148, 3 das Geburtsjahr 484).

Die Eltern des E. hießen Mnesarchides oder Mnesarchos (ein häufiger Wechsel der Namensformen bei der gleichen Person) und Kleito. Die γένος-Überlieferung gibt an, daß der Vater Höker gewesen sei, die Mutter Gemüsehändlerin, sie hätten in Boiotien gewohnt, wohin sie hätten fliehen müssen, dann in Attika als Metoeken; nach einer Erzählung bei Nikolaos von Damaskos frg. 113, FHG III p. 458 wurde

Digitized by Microsoft®

dem bankerotten und verschuldeten Vater des E. sogar auf dem Markte der κόφινος aufgesetzt (vgl. Crusius Mélanges Weil 87). Es ist zu beweisen, daß dies alles nicht wahr sein kann, zum Teil bezeugtermaßen nicht wahr ist. Bei Suidas ist der Satz erhalten: οὐκ ἀληθὲς δὲ ὡς λαχανόπωλις ἦν ἡ μήτηρ αὐτοῦ· καὶ γὰρ τῶν σφόδρα εὐγενῶν ἐτύγχανεν, ὡς ἀποδείκνυσι Φιλόχορος. Des Philochoros Zeugnis gilt: sie war hochadelig. Mnesarchides war aus dem Demos Phlya der kekropischen Phyle, auch E. heißt Φλυεύς IG II 973. 992, vgl. Harpokr. Suid. s. Φλυεία. Nun bezeugt Theophrastos bei Athen. X 424e mit ausdrücklicher Berufung auf ein Schriftstück im δαφνηφορεῖον in Phlya: Εὐριπίδης ᾠνοχόει Ἀθήνησι τοῖς ὀρχησταῖς καλουμένοις. ὠρχοῦντο δὲ οὗτοι περὶ τὸν τοῦ Ἀπόλλωνος νεὼν τοῦ Δηλίου τῶν πρώτων ὄντες Ἀθηναίων. ὁ δὲ Ἀπόλλων οὗτός ἐστιν, ᾧ τὰ Θαργήλια ἄγουσι. Eine andere Überlieferung in der Vita p. 2, 4 (eine Quelle ist nicht angegeben) besagt von E. γενέσθαι δὲ αὐτὸν καὶ πυρφόρον τοῦ Ζωστηρίου Ἀπόλλωνος und gibt damit ein anderes Zeugnis der Beziehung des E. und seines Geschlechtes zum Apollonkult. Dies Geschlecht muß mindestens sehr angesehen und alteingesessen gewesen sein. Der Vater hatte auch Besitz in Salamis, den E. ererbte. Von der Grotte, die man späterhin zeigte als den Ort, da E. gedichtet habe, hatte schon Philochoros gesprochen (Gell. XV 20, 5); daß E. auf Salamis geboren sei, ist möglich, aber nicht gut bezeugt; diese Angabe könnte sehr wohl durch den erwähnten Synchronismus veranlaßt sein. Ist sie aber richtig, so hat der Preis von Salamis Troad. 799ff. seine besondere Bedeutung. Eine Grotte pflegt wohl Geburtsstätte von Göttern und Heroen zu sein, aber schwerlich hat sich die vornehme, wohlhabende Gutsbesitzersfrau dort von ihrer Stunde überraschen lassen.

Die für uns so seltsamen üblen Nachreden über die Eltern stammen zum Teil erkennbar aus den Scherzen und Spöttereien der Komödie; 1245
der stehende Scherz über den Kerbel der Mutter ist schon in den Acharnern (v. 478) etwas ganz Bekanntes. Solche Schimpfreden würde erst wirklich erklären helfen eine Untersuchung des dem alten wie auch noch dem heutigen Griechenvolke gewohnten Brauches, bei der Schmähung irgendeines dessen Eltern in ganz bestimmten Formeln zu schmähen, auch wenn man nichts von ihnen weiß. Mancher Krämer oder Sklave als Vater, manche Hökerin oder auch Hure als Mutter wird sich in der antiken Literaturgeschichte so erklären, manche Schmähung in den Komödien wie besonders bei den Rednern wird erst so verständlich.

Digitized by Microsoft®

Die Überlieferung, die dem E. Eltern niederen Gewerbes gibt, gibt ihm zwei Frauen. Zuerst habe er die Melito geheiratet, dann die Choirile (Chorine), sagt die Vita p. 2, 11, an einer anderen Stelle heißt es ebenda, er habe die Tochter des Mnesilochos Choirile geheiratet (p. 5, 4), wiederum an einer anderen Stelle wird von dem Haussklaven Kephisophon erzählt, der mit dem Weibe des E. Ehebruch getrieben habe, das an dieser Stelle nicht benannt wird (τὴν οἰκείαν γυναῖκα p. 6, 3). Bei Suidas steht, E. habe zuerst die Choirile, die Tochter des Mnesilochos, geheiratet; nachdem er die habe verstoßen müssen, habe er eine andere genommen, die gerade so sittenlos gewesen sei. Bei Gellius endlich steht (XV 20, 6), daß er zwei Weiber zugleich gehabt habe. Es liegt auf der Hand, daß es sich in dem allem wiederum um Spott und Schmähung handelt, die aufkamen, weil E. als der erste weibliche Untreue auf die Bühne brachte und in seinen Stücken von Weibertugend oft gering geredet ward. Bezeichnenderweise ist in den Thesmophoriazusen, die alles zum Angriff gegen E. vereinigen, noch nichts von diesen Dingen auch nur angedeutet, als E. schon 73 Jahre alt war. Da nun gerade Philochoros die obszöne Bedeutung von Choirile beobachtet und bewiesen hatte, und zwar in derselben Schrift, in der er die oben erwähnten Widerlegungen der Nachreden über E. gab, so ist mit Recht geschlossen worden (v. Wilamowitz Anal. Eur. 149; Her. I[1] 7), daß dieser letztere nur ein Schmähname der Melito war und daß Mnesilochos deren Vater, vermutlich ein Verwandter des Mnesarchides, gewesen sein wird. Der κηδεστής der Thesmophoriazusen ist natürlich nicht dieser Mnesilochos (s. Hiller Herm. VIII 449).

E. hatte drei Söhne. Der älteste, Mnesarchides, sei Kaufmann geworden, der zweite, Mnesilochos, Schauspieler, der dritte, Euripides (s. N. 5 ⟨Sp. 1281⟩), führte hinterlassene Stücke des Vaters auf.

Dem staatlichen Leben hielt E. sich fern. So ist keine Tatsache irgendeiner Amtsführung zu berichten. Nur das eine erfahren wir von öffentlicher Betätigung, daß er Liturgien zu leisten hatte wie jeder, der einiges Vermögen besaß; er hatte einen Handel durch ἀντίδοσις mit Hygiainon gehabt (nach 428, dem jüngeren Hippolytos, der vorausgesetzt wird, Aristot. Rhet. III 15 p. 1416a 28).

Reisen des E. sind nicht bekannt außer seiner letzten nach Makedonien. Was hinter der Angabe der Vita 2, 7f. μετέστη δ' ἐν
1246 Μαγνησίᾳ καὶ προξενίᾳ ἐτιμήθη καὶ ἀτελείᾳ steckt (ἐκεῖθεν sei er nach Makedonien gekommen), ist nicht mit genügender Sicherheit auszumachen. Stammt sie wirklich nur daher, daß man auf einer Inschrift entdeckt hatte, E. sei von Magnesia mit Proxenie und Atelie geehrt

Digitized by Microsoft®

worden (v. Wilamowitz Herakl. I[1] 11), so braucht er natürlich nicht dort gewesen zu sein. In Makedonien, am Hofe des Archelaos zu Pella, war er die letzten etwa $1^1/_2$ Jahre seines Lebens. 408 hat er noch den Orest in Athen aufgeführt und im Winter 407/6 ist er gestorben (s. Ritschl Opusc. I 428). Von irgend etwas Besonderem beim Tode des E. weiß Aristophanes in den Fröschen noch nichts, wo er es sich kaum hätte entgehen lassen. Überhaupt kannte die ältere Schicht der Tradition, Philochoros u. a., nichts davon. Möglich, daß bei dem allmählichen Auswachsen der verschiedenen Geschichten vom Tode durch Hunde oder Weiber das Ende der Götterbeleidiger Aktaion und namentlich des Pentheus gerade in des E. Bakchen (v. 731 κύνες die Mainaden) und die Weiberverfolgung der Thesmophoriazusen eine Rolle gespielt hat (Piccolomini Annali delle università Toscane XVIII, Pisa 1883. W. Nestle Philolog. LVII 134ff.). Das Grab des E. ward bis in späte Zeit gekannt und besucht.

Von der geistigen Entwicklung des E., antik ausgedrückt von seinen Lehrern, wissen wir nichts Sicheres. In der Vita, bei Suidas und Gellius wird E. Schüler oder Hörer genannt des Anaxagoras, Prodikos, Protagoras, Archelaos (ὁ φυσικός, vgl. Suid. s. Ἀρχέλαος· οἱ δὲ καὶ Εὐριπίδην [so Küster, Εὐριπίδης oder Εὐριπίδου Hss.] φασὶν [μαθητήν]), Sokrates. Den Grad der geistigen Beeinflussung durch diese Männer können wir nur aus den Werken des E. zu erschließen suchen. Daß den E. sein Vater, durch ein mißverstandenes Orakel veranlaßt, zum Athleten hätte ausbilden lassen, ist eine Nachricht ohne alle Gewähr, die entstanden ist aus einem bekannten novellistischen Wandermotiv (z. B. Herodot IX 33). Wer in E'. Werken mehr ‚malerische' Neigungen zu entdecken glaubt als bei anderen Dichtern, mag der Nachricht, daß E. früher Maler gewesen sei, mehr Gewähr zutrauen. Von Lehrern des E. in der Poesie wird nichts gesagt: daß er von Sophokles ‚lernte', ist selbstverständlich. Daß beide auch späterhin ihr Leben lang neidlos voneinander lernten, erkennen wir. Eine andere Quelle, die Beziehungen des E. zu Wissenschaft und Kunst seiner Zeit und deren Vertretern zu erkennen, als seine Tragödien, gibt es nicht, natürlich das eingeschlossen, was aus Spott und Parodie der Komödie zu entnehmen ist. E. soll eine reiche Bibliothek besessen haben (Athen. I 3a, vgl. Aristoph. Frösche 943. 1409).

Von der äußeren Physiognomie des E. können wir uns aber noch nach den erhaltenen antiken Büsten sehr wohl eine Vorstellung machen. Die Neapler Büste trägt den vollständigen Namen in echter Unterschrift, in einer Reihe Doppelhermen ist E. mit Sophokles gepaart.

Digitized by Microsoft®

Die erhaltenen Büsten sind besprochen bei Bernoulli Griech. Ikonographie I 148ff. (dort weitere Literatur).

Das Werk des E. waren seine Tragödien; von anderen Dichtungen
1247 haben wir nur ein paar ganz geringe Spuren. Er soll für die in Sizilien Gefallenen ein ἐπικήδειον gemacht haben (Plut. Nic. c. 17, wo ein Distichon zitiert wird). Ein ἐπινίκιον für den Alkibiades wird bei Plutarch Alkib. c. 11 mit einigen Versen zitiert, in der Vita des Demosth. c. 1 heißt es ὁ μὲν γράψας τὸ ἐπὶ τῇ νίκῃ τῇ Ὀλυμπίασι, ἱπποδρομίας εἰς Ἀλκιβιάδην ἐγκώμιον εἶτ' Εὐριπίδης ὡς ὁ πολὺς κρατεῖ λόγος εἴθ' ἕτερός τις ἦν κτλ. Ein Epigramm wird ihm noch bei Athen. II 61b fälschlich zugeschrieben (vgl. Schenkl Philol. XXIII 349), s. Bergk PLG II^4 265f. Das Grabepigramm bei Kaibel Nr. 21 hat man dem E. mehrfach zuweisen wollen. Andere als ganz subjektive Gründe können dafür nicht beigebracht werden.

Über den dichterischen Nachlaß des E. haben wir gute Überlieferungen. Die Vita gibt 92 Dramen im ganzen an und genau ebenso Suidas, der außerdem 22 Aufführungen feststellt. 22 Tetralogien gäben 88 Stücke. Eine Tetralogie war bestritten: die Vita führt ausdrücklich Tennes, Rhadamanthys, Peirithoos und von den 8 Satyrspielen, die erhalten gewesen seien, eins als bestritten an: 88 + 4 = 92. Freilich kann das Gesamtwerk des E. nicht in diese Rechnung aufgehen; denn innerhalb der Tetralogien stand nicht der Archelaos und nicht die Andromache (Schol. Androm. 445).

Was in Alexandreia erhalten war, wird genau angegeben. Die Vita gibt 78 − 3 unechte (die oben genannten), außerdem rechnet sie 67 erhaltene + 3 ἀντιλεγόμενα + 8 Satyrspiele, wovon 1 bestritten. Je nachdem die 3 und das 1 zugezählt oder weggelassen wurden, gibt das: alles Bestrittene weggelassen 74, die bestrittenen 3 Tragödien zugezählt, das bestrittene Satyrspiel weggelassen 77, die bestrittenen 3 Tragödien weggelassen, das bestrittene Satyrspiel zugezählt 75, alles Bestrittene zugezählt 78. Die letzte Zahl gab die Vita an der erst erwähnten Stelle (p. 3. 2), 77 steht bei Suidas, 75 nach Varro bei Gellius XVII 4, 3. Bei Suidas muß an der betreffenden Stelle eine Verschiebung der Worte stattgefunden haben; es ist überliefert δράματα δὲ αὐτοῦ κατὰ μέν τινας οϵ′, κατὰ δὲ ἄλλους ϛβ′, σῴζονται δὲ οζ′. Wenn die Überlieferung des γένος und bei Suidas wirklich auf einen Grundstock zurückgehen, so müssen die Worte, die möglicherweise schon vor ihrem Einmünden in das Lexikon durcheinandergelaufen waren, gestellt gewesen sein: δράματα δὲ αὐτοῦ ϛβ′, σῴζονται δὲ κατὰ μέν τινας οϵ′, κατὰ δὲ ἄλλους οζ′. Die geringe Zahl der Satyrspiele erklärt sich

Digitized by Microsoft®

nicht sowohl daraus, daß andere Stücke für Satyrspiele eintreten konnten, als daraus, daß schon im Altertum eine Reihe wenig geschätzter Satyrspiele des E. verloren waren, wie das von einigen direkt angegeben wird (s. Hypoth. zur Medeia und den Phoinissai). In E.-Hss. mag einst wie in denen des Aischylos[1] neben dem γένος ein κατάλογος τῶν δραμάτων alphabetisch geordnet gestanden haben. Aus solchen κατάλογοι stammen die inschriftlichen Dramenlisten auf der Rückseite der Statue des Louvre (Welcker Gr. Trag. 444f.) und auf einem Stein des Peiraieus (v. Wilamowitz Anal. Eurip. 139). Nur fünf Siege des E. werden angegeben (Vita p. 4, 10. Gell. XVII 4, 3), den fünften habe er erst nach seinem Tode davongetragen (Suid. und Schol. Aristoph. Frösche 67).

Die Fasti scaenici, die durch direkte Überlieferung sicher stehen, 1248
sind folgende:

455 Peliaden. E. 3. Vita 2, 15.

442 1. Sieg, Marm. Par.

438 Kreterinnen, Alkmeon in Psophis, Telephos, Alkestis. E. 2. Sophokles 1. (Hypoth. Alk.).

431 Medea, Philoktet, Diktys, Theristai. E. 3. Sophokles 2. Euphorion 1. (Hypoth. Med.).

428 Hippolytos (II στεφανίας). E. 1. Iophon 2. Ion 3. (Hypoth. Hipp.).

415 Alexandros, Palamedes, Troades, Sisyphos. E. 2. Xenokles 1. Aelian. v. h. II 8.

412 Andromeda, Helena. Schol. Aristoph. Thesmoph. 1060. Schol. Frösche 53. Schol. Thesmoph. 1012.

408 Orestes. Schol. Orest. 371.

406 (nach dem Tode des E.) Iphigenia in Aulis, Alkmeon in Korinth, Bakchen. Schol. Arist. Frösche 67.

Wir können noch eine ganze Reihe von Stücken mit größerer oder geringerer Sicherheit datieren, vielfach in nicht zu weit voneinander entfernte Termini post quem und ante quem einschließen. Die wesentlichsten Hilfsmittel solcher Datierung sind die Parodien und Anspielungen bei Aristophanes, die Selbstwiederholung des E. in einzelnen Versen und Wendungen, falls man mit Sicherheit urteilen kann, wo eben die Wiederholung vorliegt (das Material bei Schröder De iteratis apud trag. graec., Dissert. Argentor. VI 1ff.), die bei E. durchaus nicht seltenen politischen und zeitgeschichtlichen Anspielungen, ferner in einigen Fällen das Verhältnis zu Stücken des Sophokles im dramaturgischen

[1] ⟨S. oben S. 141.⟩

Digitized by Microsoft®

Aufbau, in der Übernahme und Weiterbildung von Motiven, ja einzelnen Wendungen. Bei E. ist einigemal versteckte Polemik gegen Sophokles unschwer zu erkennen. Eine sekundäre Bedeutung für die zeitliche Anordnung der Stücke hat die Beobachtung der metrischen Praxis sowohl in der freier werdenden Behandlung des Trimeters (Auflösungen, Anapäste) als in dem von der neuen Musik und Dithyrambik beeinflußten Aufbau der Chorlieder und Monodien. Man hat sich gewöhnt, als ungefähres Epochenjahr des Beginns der größeren Laxheit oder Freiheit das J. 420 gelten zu lassen.

Da es unmöglich ist, alle einzelnen in Betracht kommenden Momente aller einzelnen Stücke hier zu besprechen, so seien versuchsweise die bekannten Stücke, soweit es eben möglich ist, zeitlich angeordnet und so auch die Dramen, die nur in Bruchstücken erhalten sind, angeführt. Auch das ist untunlich, diese im einzelnen zu besprechen und die Versuche ihrer Rekonstruktion zu beurteilen; darum werden gleich hier einige wesentliche Arbeiten – auf Welckers 2. Bd. der griech. Tragödien und Naucks TGF wird im einzelnen nicht mehr hingewiesen – bei den einzelnen Titeln angeführt. Im übrigen muß ich auf die bekannten Sammelstellen literarischer Nachweise (s. u.) hinweisen und werde nur zu den erhaltenen Stücken kurz die wesentlichsten Fragen herauszuheben suchen. Wir kennen die Titel aller der 67 Tragödien, die die Alexandriner besaßen und die Namen der drei unechten (Tennes, Rhadamanthys, Peirithoos). Wir kennen 6 Titel der ihnen erhaltenen Satyrspiele, haben den Anfangsbuchstaben eines
1249 7. (*II* . . . . . Stele vom Peiraieus Z. 19, v. Wilamowitz Anal. Eur. 139), wir kennen den Namen des unechten Satyrspiels (Sisyphos), wir kennen sogar noch zwei Namen von Satyrspielen, die den Alexandrinern verloren waren (Theristai Hypoth. Med., den echten Sisyphos) und wissen noch von einem dritten, dessen Titel in der Hypothesis der Phoinissen ausgefallen ist (. . . . ⟨οὐ⟩ σῴζεται). Erhalten sind uns von E. durch glücklichen Zufall nicht bloß sieben Stücke, sondern achtzehn und zu ihnen ist in den Hss. ein unechtes gefügt.

Die Handschriften, die uns diese Stücke erhalten haben, stammen alle, soweit sie irgendwelchen Wert haben, aus dem 10. bis 15. Jhdt. Wir unterscheiden unter ihnen verschiedenartige Gruppen. Wir besitzen eine Anzahl von Hss., die wenigstens sechs Dramen Hekabe, Orestes, Phoinissen, Hippolytos, Medeia, Andromache enthalten und dazu Scholien. Seit Kirchhoff werden einige dieser Hss. benützt, deren gegenseitiges Verhältnis durch ein Stemma nicht dargestellt werden kann. Die beste und älteste unter ihnen ist Marcianus 471

Digitized by Microsoft®

saec. XII, neben und nächst ihr Paris. 2712 saec. XIII, am wertvollsten da, wo Marcianus fehlt (am Schluß des Hippolytos). Wo beide fehlen, in der Alkestis, tritt ein zweiter Parisinus 2713 (Par. B) ein. Alkestis, Rhesos, Troerinnen stehen außer jenen sechs Stücken nur im Vaticanus 909, einer flüchtigen Bombycinhs. des 13. Jhdts., die sehr stark beeinflußt ist von der gleich zu besprechenden zweiten Gruppe von Hss.

Es gibt zwei Hss., in denen 18 Stücke stehen: Laurentianus 32, 2 saec. XIV Anfang und Palatinus 287 (die Hs. ist am genauesten beschrieben von Wünsch Rh. Mus. LI 141f., vor ihm von Kirchhoff ed. 1855 p. VIII, v. Wilamowitz Anal. Eurip. p. 7 und Stevenson im Katalog der gr. Hss. der Bibl. Vat. Pal. 165), zusammen mit dem Laurentianus 172 (früher in der Badia von Florenz) saec. XIV Ende (denn diese beiden bald nach 1400 zerrissenen Stücke sind Teile einer Hs., Robert Herm. XIII 133ff.). In beiden Hss. stehen keine Scholien. Im Laurentianus ist durch vorgesetzte Ziffern folgende Ordnung der Stücke gegeben: Hekabe, Orestes, Phoinissen, Hippolytos, Medeia, Alkestis, Andromache, Rhesos, Bakchen, Helena, Elektra, Herakles, Herakliden, Kyklops, Ion, Hiketiden, Iphigeneia in Taurien, Iphigeneia in Aulis. Die Ziffer θ′ der Bakchen ist auf Rasur geschrieben; sie waren ι′ und die Troerinnen, die ausgefallen sind, θ′. Zwei Gruppen sind unter diesen 19 gemeinsam überlieferten Dramen deutlich: Helena bis Iphigeneia in Aulis, wie sie im Laurentianus stehen, aus einer alphabetisch geordneten Reihe von Dramen, Hekabe bis Bakchen die Reihenfolge einer Ausgabe, der jene erste Gruppe von Hss. folgt. Es stammt also die erste Reihe lediglich aus einer Ausgabe, wie die war, aus der jene kommentierten Stücke der ersten Gruppe stammen, wenn auch diese Überlieferung recht früh abgezweigt ist. Die zweite Reihe stammt aus einer Gesamtausgabe der alphabetisch geordneten Stücke. Einmal hat ein Mann in den Band der kommentierten Auswahl der 10 Stücke die 9 unkommentierten aus einem Band der Gesamtausgabe hinzugeschrieben. Der Schluß der Iphigeneia in Aulis fehlte: er wurde ergänzt und Markos Musuros hat ihn eigenhändig in den Palatinus eingetragen. 1250
Ob er ihn verfaßt hat wie den falschen Prolog der Danae (Wünsch Rh. Mus. LI 138ff.), ist noch nicht endgültig festgestellt. Musuros war der Berater des Aldus, als dieser 1503 wesentlich nach dem Palatinus den E. druckte.

Der Palatinus ist jedenfalls keine Abschrift vom Laurentianus (schlagende Belege bei Radermacher Gött. Gel. Anz. 1899, 692), wenn er auch in manchen Stücken nur Wert hat, wo er im Laurentianus

Digitized by Microsoft®

das verwüstete Ursprüngliche erkennen hilft. Er ist viel flüchtiger geschrieben als der Laurentianus. Er enthält von E.-Stücken die Andromache, Medea, Hiketiden, Rhesos, Ion, die beiden Iphigenien, den falschen Anfang der Danae, Hippolytos, Alkestis, Troades, Bakchen, Kyklops, Herakliden. Der andere Teil der Hs., Laur. 172, enthält von E. außer den drei ersten Stücken Helena, Elektra, Herakles. Sind die neun scholienlosen Dramen aus der Vorlage abgeschrieben, die auch der Laurentianus hatte, so ist für die anderen neben dieser Vorlage noch eine Hs. benutzt von der Art etwa des Vaticanus und Parisinus B, und außerdem muß ihm, da die Troerinnen nicht aus dem Laurentianus stammen können, der sie nicht hat, und da deren Text von dem der kommentierten Dramengruppen stark abweicht, da er ferner die Bakchen vollständig hat, die im Laurentianus von v. 756 an fehlen, und in deren Text da, wo auch der Laurentianus vorhanden ist, vielfach abweicht, noch eine neben dem Laurentianus selbständige Hs., aber derselben Art, vorgelegen haben. In den verschiedenen Stücken ist die Abhängigkeit von den verschiedenen Vorlagen verschieden (für einige der berührten Fragen s. namentlich E. Bruhn Lucubrationes Euripideae, Diss. Kiel 1886, 33ff., Jahrb. f. Philol. Suppl. XV 225 ff., dazu v. Wilamowitz Her. I[1] 209).

Die gesamte Überlieferung war ursprünglich einheitlich, hatte sich aber schon im Altertum gespalten. Der Text der Gruppe der 19 hatte sich schon von der übrigen Überlieferung abgezweigt als die Paraphrase, die in den Rhesosscholien steht, gemacht wurde (v. Wilamowitz De Rhesi scholiis, Progr. Greifswald 1877). Weitere Anhaltspunkte für die Zeit der Entstehung der Ur-Hs. dieser Überlieferungsschicht sind kaum zu gewinnen. Die ältesten Zeugen aber eines Textes überhaupt sind die bereits zahlreichen Papyrusstücke, die wiedergefunden sind.

Von den Tragikerfragmenten auf ägyptischen Papyri (im weiteren Sinne) gehören dem E. bisher achtzehn Nummern meist geringen Umfangs, die sich dem Alter nach auf ein ganzes Jahrtausend verteilen. Dementsprechend wechselt das Äußere. Die klassische Chartarolle der Ptolemäerzeit (opisthograph nr. 1) wird in der spätrömischen und byzantinischen Epoche durch den Kodex aus Papyrus (nr. 5. 11. 18) oder Pergament (nr. 4. 17) verdrängt. Ungleich ist auch der Charakter der Manuskripte. Neben dem regulären Buchhändlerexemplar erscheint die aufs Verso gebrauchter Papiere angewiesene Privatabschrift, neben der Vorlagetafel (nr. 8) das stümpernde Schulheft (nr. 2). Nicht immer handelt es sich um den vollen Text der Dramen, der einmal von

Digitized by Microsoft®

Scholien (nr. 16), einmal gar von Noten (nr. 9) begleitet wird. In 1251
zwei Fällen (nr. 6. 18) haben wir bloß die Inhaltsangaben. Mitunter sind nur Partien ausgehoben, sei es zu Übungszwecken (nr. 2) oder für Florilegien (nr. 12. 15?). Auf Verszitate (auch aus verlorenen Tragödien wie Diktys, Phoinix, Skyrioi?, Sthenoboia) beschränkt sich das Pariser *fragmentum de dialectica*: 1. v. Chr. 2. Jhdt., Notic. et Extr. XVIII 2 (1865) nr. 2. Genauere Nachweise über die Publikationen bis 1897 (Pergamente ausgenommen) bieten C. Haeberlins Griechische Papyri, Centralbl. f. Bibl.-W. XIV, die neuen Funde werden jeweils im Archiv f. Papyrusf. verzeichnet (Referent bis 1903 W. Crönert, jetzt F. Blass). Von den erhaltenen Stücken des E. kommen, chronologisch geordnet, folgende in Betracht: *Medeia*: 2. V. 5–12, v. Chr. 2. Jhdt., H. Weil Un papyrus inédit, Paris 1879. 3. V. 710–715, n. Chr. 3. Jhdt., Oxy(rhynchos) P. III 1903 nr. 450. *Hippolytos*: 4. V. 242–515, n. Chr. 5./6.? Jhdt., M.-Ber. Akad. Berl. 1881, 982ff. *Andromache*: 5. V. 5–48, n. Chr. 3. Jhdt., Oxy. III nr. 449. *Elektra*: 6. Hypothesis, n. Chr. 3. Jhdt., Oxy. III nr. 420. *Phoinissai*: 7. V. 1017–1071, n. Chr. 3.? Jhdt., Oxy. II 1899 nr. 224. 8. V. 1097–1107. 1126–1137, n. Chr. 4./5. Jhdt., Holztafel, Mitt. P. Rainer V 1892, 74ff. (vgl. VI 1897, 1ff.: Vorderseite mit der Hekale des Kallimachos). *Orestes*: 9. V. 330–335, v. Chr. 1. Jhdt., Mitt. P. Rainer V 1892, 65ff. 10. V. 1062–1090, n. Chr. 2./3. Jhdt., Rev. de phil. XIX 1895, 105f. (aus Genf). *Rhesos*: 11. V. 48–96, n. Chr. 4./5. Jhdt., S.-Ber. Akad. Berl. 1887, 813ff. (in Paris). Es folgen alphabetisch die Reste sonst verschollener Dramen: *Antiope*: 12. 3 Verse, v. Chr. 3. Jhdt., Cunningh. Mem. VIII 1891 nr. III 1. 13. ca. 127 Verse, v. Chr. 3. Jhdt., ebd. nr. If. *Archelaos*: 14. Frg. 275 N., n. Chr. 2./3. Jhdt., Oxy. III nr. 419. *Ino?*: 15. ptolem., Cunningh. Mem. IX 1893 nr. 49d. *Melanippe?*: 16. n. Chr. 3. Jhdt., Greek Papyri, Ser. II 1897 nr. 12. *Melanippe* ἡ δεσμῶτις: 17. n. Chr. 4./5.? Jhdt., Äg. Ztschr. 1880, 37ff. (aus Berlin). *Skiron* (Satyrspiel): 18. Hypothesis, n. Chr. 6./7. Jhdt., Amherst. P. II 1901 nr. 17 [Σμοδρεγάτης?: 44 Verse, enthalten in nr. 2 (s. v. Wilamowitz Her. I[1] 41)]. nr. 9 (Orestes) enthält Bruchstücke einer Partitur, vgl. Crusius Philologus LII 174ff.; Delph. Hymnen 147ff. Tierfelder ebd. LVI 517.

Der große Wert der Papyrusfunde für die Textrezension besteht darin, daß wir nun urkundlich sehen, daß eine Trennung der zwei Hss.-Klassen nicht besteht, z. B. der Rhesospapyrus hat von den zwei Klassen im wesentlichen das Richtige (v. Wilamowitz Her. I[1] 214), und daß wir in denjenigen Stücken, in denen wir die große Anzahl Hss. haben, aus den Hss. ungefähr den Text konstituieren können,

Digitized by Microsoft®

den man im 3. und 4. Jhdt. auch hatte, daß also bei diesen Stücken von der maßlosen Korruption in der Zwischenzeit zu reden Unfug ist.

Sehr geringe Bedeutung für den E.-Text hat die indirekte Überlieferung, d. h. Zitate und Anspielungen bei anderen Schriftstellern, in Florilegien usw. Der späte Cento Χριστὸς πάσχων (Hilberg Wiener Stud. VIII 282ff.) kann an ganz wenigen Stellen einmal eine gute Les-
1252 art gerettet haben, gibt z. B. in den Bakchen einiges wenige von dem, was verloren ist. Die völlige Willkür des Verfassers im Ändern und Verarbeiten der Verse macht das Stück fast überall ganz wertlos.

Scholien besitzen wir nur zu den Stücken, die in der ersten Hss.-Gruppe überliefert sind. Wir können sie jetzt in einer vortrefflichen Ausgabe benutzen, von E. Schwartz (2 Bde., Berlin 1887. 1891), der in der Praefatio über die Hss., wie sie für die Scholien in Betracht kommen, Auskunft gibt. Die Quellen unserer Scholien sind schwer aufzudecken. Wir unterscheiden ohne weiteres alte gelehrte Angaben und eine fortlaufende paraphrastische Erklärung, die am breitesten aufgelaufen ist zu Hekabe, Orestes, Phoinissen, der von den Byzantinern herausgehobenen letzten Auswahl. Weiter weist eine Subskription zum Orestes: πρὸς διάφορα ἀντίγραφα παραγέγραπται ἐκ τοῦ Διονυσίου ὑπομνήματος ὁλοσχερῶς καὶ τῶν μικτῶν, zur Medeia: πρὸς διάφορα ἀντίγραφα, Διονυσίου ὁλοσχερὲς καί τινα τῶν Διδύμου. Wir konstatieren also zunächst einen Mann, der nach verschiedenen Hss. derselben Scholien diesen Komplex zusammengeschrieben hat — er wird nicht sehr viel älter gewesen sein, als unsere Hss., die wenig voneinander abweichen —, dann den Dionysios, den wir nicht näher bestimmen können. Da er ganz übernommen ist, so hat man immerhin mit Wahrscheinlichkeit vermutet, daß er die fortlaufende Trivialerklärung zusammengestellt habe. Endlich werden wir zu Didymos gewiesen, der auch sonst mehrfach zitiert und mannigfach kenntlich ist (v. Wilamowitz Her. I[1] 155 u. bes. 159, 81). Barthold De schol. in Eur. veterum fontibus, Bonn 1864.

Die ὑποθέσεις, die vor einer großen Reihe von Stücken stehen, mehr oder weniger verstümmelt, sind ganz unabhängig von der Scholienüberlieferung. Sie sind verschiedener Art, bald ausführlichere Erzählung der dem Stück vorausgehenden Geschehnisse und der Handlung des Stückes selbst, bald kurze Erzählung der Handlung des Stückes, bald nur der Ereignisse bis zum Beginn des Stückes (z. B. Herakles, Ion, Iphig. Taur.; Lücken sind dort nicht anzusetzen). Daran schließen sich dann bald mehr, bald weniger vollständig die didaskalischen Angaben über Zeit der Aufführung, die konkurrierenden

Digitized by Microsoft®

Dichter und Stücke, die Konkurrenten, die obsiegten (deshalb kann, wenn E. δεύτερος war, die Angabe des dritten fehlen und es ist keine Lücke anzunehmen, so in der Hypothesis der Alkestis), über den Ort der Handlung, über die Behandlung desselben Stoffes durch die anderen drei großen Tragiker. Je nachdem steht noch ein ästhetisches Urteil dabei. Die verschiedenen Arten der Hypotheseis – abgesehen von den späten und spätesten Machwerken – erheischen eingehendere Untersuchung, die jetzt durch Auffindung der Hypothesis des Dionysalexandros des Kratinos sehr gefördert werden kann, s. vorläufig A. Körtes Bemerkungen Herm. XXXIX 1904, 494ff. Es ist kaum Zufall, daß in den Stücken, die nicht zur Sylloge der kommentierten gehörten, in der Regel die Erzählung nur der Vorgeschichte des Stückes vorliegt (auch in der Hypothesis der Helena führt nur ein Satz darüber hinaus, ähnlich in der zum Kyklops). Aristophanes von Byzanz hat seiner Ausgabe ὑποθέσεις beigefügt und mindestens beträchtliche Be- 1253
standteile der uns erhaltenen (welche der verschiedenen Arten war die seine?) gehen auf ihn zurück.

Gedruckt wurde E. zuerst in den Ausgaben Florenz 1496 (nur vier Stücke) und der Aldina 1503, die Musuros, und der Ausgabe von 1545, die Victorius besorgte. Die Gesamtausgabe von Barnes, Cantabrig. 1694, die mit den Noten Samuel Musgraves (Ausgabe 1778) von Christian Daniel Beck neu besorgt wurde, Leipzig 1788, hat noch heute unmittelbaren Wert durch den Index verborum im dritten Bande. Weitere Hauptstationen sind die Ausgabe Valckenaers der Phoenissen 1755, des Hippolytos 1758 (seine Diatribe in Eur. perd. dram. rel. 1767 war von größter Bedeutung für alle Fortschritte der E.-Studien) und die Ausgaben der Engländer, namentlich von Porson (Hecuba 1797, Orestes, Phoenissae 1799, Medea 1801) und Elmsley (Medea 1818, cum adnot. G. Hermanni Leipzig 1822; Herakliden, Oxford 1813. Bakchen 1821). Lange und viel gebraucht ward die Ausgabe von L. Dindorf Leipzig 1825. Die Ausgabe von Matthiae Lpz. 1813–36 enthält im 10. Bande den Anfang eines E.-Lexikons α–γ (wie die Glasgower Ausgabe von 1821 im 9. Bande einen Index gibt). G. Hermann gab Separatausgaben der meisten Stücke (Herakles 1810, Supplices 1811, Bacchae 1823, Ion 1827, Hecuba 1831, Iphigenie in Aulis 1831, Iphigenie in Tauris 1833, Helena 1837, Andromache 1838, Cyclops 1838, Phoenissae 1840, Orestes 1841). J. A. Hartung edierte 1848–1853 alle Stücke mit Übersetzungen und Anmerkungen. Epoche macht die große Ausgabe Kirchhoffs mit kritischem Apparat, in dem zum erstenmal die Hss. zu werten und

Digitized by Microsoft®

zu sichten versucht war, Berlin 1855 (kleinere Ausgabe 1867). Kritisch höchst bedeutsam ist die Textausgabe bei Teubner von A. Nauck 1854; 3. Aufl. 1869–71. Von besonderem Werte durch die feinsinnigen Einleitungen und erklärende Bemerkungen, auch die Rezension des Textes, ist die Ausgabe der Sept tragédies von Weil, 2. Ausgabe 1879, 3. Ausgabe zu Ende geführt 1904. Den bisher vollständigsten Apparat bietet die im J. 1902 fertig gewordene Ausgabe von Prinz-Wecklein (mit den Rumpelkammern für überflüssige Konjekturen am Schlusse jedes Stücks). Die bei weitem größte Förderung in allen E.-Studien so auch im besonderen für Rezension und Erklärung der Stücke verdanken wir v. Wilamowitz Analecta Euripidea, Berlin 1875 (mit Kollationen der Stücke der 2. Hss.-Klasse und Ausgabe des Supplices), vor allem die große Ausgabe des Herakles, 2 Bde., Berlin 1889 (I. Einleitung in die att. Tragödie; II. E. Herakles, Text u. Kommentar), 2. Ausgabe 1895 (aus dem früheren I. Bd. nur die Partie über die Heraklessage und der frühere II. Bd.), Hippolytos griech. und deutsch, 1891 (Übersetzung des Hippolytos, der Hiketiden und des Herakles mit Einleitungen in den Griechischen Tragödien, übersetzt, I 1899). Andere wichtige oder meines Erachtens nützliche Ausgaben der einzelnen Stücke werden bei deren Besprechung unten angeführt. Die genannten Ausgaben werden nicht im einzelnen wieder genannt. Auch die zahlreichen Ausgaben von Wecklein, auch seine Neubearbeitungen der Pflugk-
1254 Klotzschen Edition nenne ich nicht weiter im einzelnen. Sog. Schulausgaben werde ich nur anführen, wo ich ihnen einen besonderen Wert zuschreibe; auf die hübschen, zum Teil sehr brauchbaren Ausgaben der Pitt Press Series bes. von Hadley (Hippolyt, Hekabe, Alkestis), Headlam (Medea, aul. Iphigenie), Pearson (Helena) mache ich aufmerksam. Um überflüssige Wiederholungen zu vermeiden, sei hier noch die große, seit 1888 bis zu 3 Bänden bisher gediehene Ausgabe von Bernardakis genannt (Εὐρ. δράματα ἐξ ἑρμηνείας καὶ ἀναγνώσεως Δημητρίου Ν. Βερναρδάκη), deren 1. Band die Phoenissen, der 2. Hekabe, Ion, Medea, der 3. Iphigenia Aul. und Taur., Elektra und Alkestis enthält. Hier muß noch das Lexikon der Tragikerfragmente überhaupt genannt werden, das Nauck geliefert hat: Tragicae dictionis index spectans ad trag. Gr. fragmenta ab Aug. Nauck edita, Petersburg 1892.

Alkestis, 438 als viertes Stück der Tetralogie aufgeführt. Der Tod der Alkestis, die dadurch ihrem Gatten Admetos das Leben rettet, und das Erscheinen des Herakles, der dem Thanatos die Alkestis wieder abringt und dem Gatten wiederbringt, sind die Hauptvorgänge

Digitized by Microsoft®

des Stückes. Es ist ebenso sicher, daß das Drama im ganzen sich nicht als ein Satyrspiel darstellt, wie sie uns bekannt sind, als daß die Szenen, in denen der Diener von Herakles erzählt und Herakles selbst mit dem Diener auftritt, weit über das hinausgehen, was wir in einer Tragödie an burlesken Elementen zu finden gewohnt sind. Das mit der Tatsache in Beziehung zu setzen, daß das Stück als viertes statt eines Satyrspieles stand, ist jedenfalls geboten, wie auch immer die Szenen des Dramas aufgefaßt und begründet werden mögen. Als sicher glaube ich das eine noch bezeichnen zu müssen, daß die Szene zwischen Admet und seinem Vater Pheres in keiner Weise komisch oder parodisch wirken kann. Wir haben einmal zu lernen, wie sehr verschieden die Zeiten in diesen Fragen, um die sich der uns peinliche, ja widerliche Disput dreht, denken und sich ausdrücken, dann aber auch zu erkennen, wie E. auch hier seine gegen die gegebene und beibehaltene Form der Handlung sich auflehnende Empfindung unvermittelt aussprechen läßt und ihm so die Charaktere mißraten (hier der des Admet). Die Entwicklung der Heraklesfigur auf der Bühne (s. Dieterich Pulcinella 64ff.) zeigt, daß in dieser Zeit in der eigentlichen Tragödie ein Herakles noch keine Stelle hatte. Daß die Alkestis des E. eine Parodie der Alkestis des Phrynichos gewesen wäre (A. Schöne Kaisergeburtstagsrede von Kiel 1895) ist schon darum undenkbar, weil letzteres Stück selbst ein sehr burleskes Satyrspiel war (s. Dieterich Pulcinella 69, 1). Reiche Nachweise über die bisherige, unendliche Literatur über die Alkestis und ihre Auffassung bei Lindskog Studien zum antiken Drama 37ff. Hadley The Alcestis of Euripides, Boston 1898 p. XXXIIff., XLIIIff. L. Bloch Alkestisstudien, N. Jahrb. IV (1901) 34 u. s. Nestle Euripid. 328, 25. Über den Thanatos in der Alkestis s. u. a. Robert Thanatos, 39. Berliner Winckelmannsprogr. 1879. Friedrichs-Wolters Gipsabgüsse nr. 1242f. Benndorf Bull. comun. 1886, 60ff. Robert Arch. Märchen 170ff. H. Ubell Vier Kapitel vom 1255
Thanatos (Abh. des arch. epigr. Sem. der Un. Graz I) 59ff. Sonderausgabe von Monk Cambridge 1818, cum delect. adnot. potissimum Monkii acc. emendat. G. Hermanni Leipzig 1824.

Medea, 431 aufgeführt, deutlich außer stofflichem Zusammenhange mit den anderen Stücken der Tetralogie. Medea, die aus Rache an dem ihr treulosen Iason seine und ihre Kinder mordet, ist Mittelpunkt des Dramas. Es war ein ganz neuer Stoff der Tragödie, den aus verratener Liebe geborenen wilden Haß des barbarischen Weibes darzustellen; ihr Kindermord ist die bewundernswerte Erfindung des E. Das Altertum wußte das (wie z. B. auch die Anekdote Schol. Med. 10

Digitized by Microsoft®

zeigt); was an Tradition vorhanden war (die Korinther hatten die Kinder der Verbannten umgebracht), läßt Schol. zu 273 erkennen (die Angabe des Parmeniskos, nicht die von Didymos dazu zitierte, für uns unkontrollierbare Notiz aus einem Kreophylos ist von Wert). Unvermittelt bricht das Neue, der Gedanke des Kindermords, in Medeas Seele nach der Aigeusszene hervor, nachdem sie vorher im früheren Monolog nur die Rache an dem Brautpaar und Kreon plante. Die Aigeusszene ist schon von Aristoteles (Poetik c. 25 p. 1461b, 22) getadelt worden; sie wird allein so zu begreifen sein, daß der edle attische Heros der korinthischen Teufelin gegenüber den Athenern im Anfang des Peloponnesischen Krieges nicht frostig vorkam wie dem Aristoteles und uns. Die Angabe der Hypothesis, daß E. sein Stück von einem Neophron entlehnt habe, wofür des Dikaiarchos Ἑλλάδος βίος und des Aristoteles ὑπομνήματα angeführt werden, hat viele vielfach irregeleitet. Die Autorität des Aristoteles ist nicht vorhanden, die ὑπομνήματα sind nicht sein Werk, und in der Poetik weiß er nichts von der seltsamen Entlehnung der Medea. Dikaiarchos hat einer böswilligen Nachrede Glauben geschenkt. Die drei Fragmente, die aus der Medea des Neophron zitiert werden (Nauck² 730ff.), sind nachweisbar später als des E. Medea. Wenn die neuentdeckten Reste der Verse auf dem Londoner Papyrus nr. CLXXXVI Brit. Mus. wirklich der Medea des Neophron gehören (veröffentlicht von W. Crönert Archiv f. Papyrusf. III 1903, 1ff.), so bestätigen auch sie, daß dies Stück eine Nachahmung des Euripideischen war. Von einer zweiten Bearbeitung des Euripideischen Stückes ist nichts überliefert und nichts zu erschließen. Die verschiedenen ‚Dittographien' beweisen nichts derart, zumal bei den häufigen Neuaufführungen in späterer Zeit mancherlei Eingriffe der Schauspieler und Regisseure selbstverständlich sind. In einer Reihe der besprochenen Fragen hat v. Wilamowitz Herm. XV 481ff. das Richtige verfochten, vgl. v. Arnim Ausgabe der Medea² VIIff. Eine Ausgabe von Sakorraphos Athen 1891 und die oben zitierte v. Arnims in der Weidmannschen Sammlung, 2. Aufl. 1886, mögen nur außer den oben bezeichneten genannt sein.

Hippolytos, 428 aufgeführt. Den der Artemis ergebenen, stolz unnahbaren Sohn des Theseus liebt seine Stiefmutter Phaidra, siech vor Leidenschaft. Deren Amme treibt die Handlung und gibt dem Hippolytos Kunde von der Herrin Sehnsucht. Seine grimmige Abweisung zieht Phaidras Tod, der Fluch des durch ihren verleumdenden
1256 Brief getäuschten Theseus den Tod des Sohnes nach sich. Wie trozenische Kultelemente und attische Sagenüberlieferungen zu dem

Digitized by Microsoft®

alten Novellenmotiv vom keuschen Jüngling sich verbinden, wie E. das Gegebene gestaltet, erörtert ausgezeichnet v. Wilamowitz im Vorwort der Ausgabe (s. u.). E. hatte bereits früher (auch vor der Medea) denselben Stoff behandelt. Der Hauptunterschied, den die Bezeichnung dieses Hippolytos als καλυπτόμενος ausdrückt, war der, daß Phaidra dem Stiefsohne selbst die Liebe gestand, der sich vor Entsetzen verhüllte. Diesem Stücke haben Seneca und Ovid nachgedichtet (Hiller im Liber miscell. phil. Bonn. 34ff. Kalkmann De Hippolytis Euripideis quaestiones novae, Bonn. 1882). Man hat kombiniert, daß dieser Hippolytos eine Trilogie bildete mit Aigeus und Theseus (v. Wilamowitz Herm. XV 481f.). Die Phaidra des Sophokles kann erst nach dem zweiten Hippolytos des E. gedichtet sein. Ausg. von Monk Cambridge 1811 (zuletzt Leipzig 1823). v. Wilamowitz mit Übersetzung und Anmerkungen, Berlin 1891.

Hekabe. Die beiden Tragödien vom Tode der Polyxena und von der Rache an Polymestor für den Verrat des jüngsten Priamiden Polydoros wurden nur in eine zusammengeschlossen durch die Person der Hekabe, des dämonischen Weibes übermenschlicher Schmerzen und unmenschlicher Rache. Die Polyxenatragödie nahm den Stoff aus dem Epos (Ἰλίου πέρσις), den auch Sophokles in der Polyxena bereits behandelt hatte (vgl. Schol. Hec. 3). Daß zwischen den wenigen Angaben der Ilias von Polydoros und dem Drama des E. eine poetische Ausgestaltung des Stoffes lag, hat man allein aus der Angabe erschlossen, daß Hekabe die Tochter des Kisseus sei (bei Homer ist sie Tochter Dymas des Phrygiers), der hier nicht einmal als thrakischer Fürst bezeichnet wird, als der er bei Homer erscheint; was für E. ohne Bedeutung und eine unverständliche Änderung wäre, wenn er sie vorgenommen, hat einem Vorläufer gedient, die Versendung des Polydoros nach Thrakien zu motivieren. Denn Polydoros ist auch bei E. nicht Sohn des Priamos und der Laothoe (Il. XXI 85), sondern des Priamos und der Hekabe (s. Weil Einleitung zur Hekabe in Sept tragédies[2] 207). Die Zeit des Dramas wollte man daraus bestimmen, daß 458ff. Delos und sein Fest so gefeiert wird, daß an die Neugestaltung der Delien im Frühjahr 425 (Thukyd. III 104) gedacht sein müsse (Matthiae hat es schon bemerkt). Da E. nur allgemein von Liedern und Tänzen der Δηλιάδες κοῦραι redet, die es längst vorher gab, würde man nur sagen können, daß E. durch die attischen Delien unwillkürlich veranlaßt worden sei, hier von Deliaden zu reden, mehr nicht (v. Wilamowitz Herakles I[2] 140ff.). Das aber ist sicher, daß Hekabe v. 162 in den Wolken des Aristophanes 708 parodiert ist,

Digitized by Microsoft®

und dieser Vers gehört sehr wahrscheinlich der ersten Gestalt der Wolken, die 423 aufgeführt wurden, so wird die Hekabe vor 423 gesetzt. Die Tatsache, daß die Hekabe vor den Troerinnen (415) aufgeführt sein müsse, in denen das Opfer der Polyxena absichtlich mit wenigen Worten übergangen wird, ist dann hier für uns ohne Bedeutung.

1257 Herakliden. Die Rettung der von Iolaos beschützten und geführten Heraklessöhne, die von allen Hellenen ausgestoßen und verlassen sind, vor den Verfolgern Eurystheus und seinem Herold Kopreus durch das menschenfreundliche Athen und seinen König Demophon ist der Inhalt. Der Opfertod der Makaria, einer ganz vom Dichter erfundenen Gestalt (einer ‚Vorstudie zur Polyxena') und das Auftreten der haß- und racheerfüllten alten Alkmene (einer ‚Vorstudie zur Hekabe') ragen aus der einfachen Handlung hervor. Doch ist mit Sicherheit nachgewiesen, daß uns eine Bearbeitung eines Theaterregisseurs des 4. Jhdts. erhalten ist, der ein Epeisodion gestrichen und namentlich den folgenden Teil (nach 620) so umgeformt hat, daß die Lücke verdeckt sein sollte; er hat besonders die jetzt folgende Szene so erweitert und das Auftreten der Alkmene, die ursprünglich schon in der gestrichenen Szene agierte, so gestaltet, wie wir es lesen, die Botenrede 790ff. stark erweitert (v. Wilamowitz Herm. XVII 337ff.; de Euripidis Heraclidis, Progr. Greifswald S.-S. 1882). Der Zeitbestimmung des einen Stückes wird durch die Parodie der Aristoph. Wespen 1160 (= Heraklid. 1006) mit Sicherheit als Terminus ante quem 422, durch die Angabe des Schol. Arist. Ritter 214 παρῴδηκε τὸν ἴαμβον ἐξ Ἡρακλειδῶν Εὐριπίδου, auch wenn der Vers in der erhaltenen Bearbeitung nicht steht, mit Wahrscheinlichkeit als Terminus ante quem 424 gewonnen. Aber viel mehr ergibt das Vaticinium am Schlusse des Stückes 1027ff. Das Grab des Eurystheus in Pallene soll den Herakliden = Spartanern, wenn sie darüber vordringen wollten, Niederlage bringen. Bei früheren Einfällen haben sie die Gegend noch geschont, 427 ungestraft verwüstet. Vor 427 müssen die Herakliden aufgeführt sein; v. Wilamowitz Analecta Euripidea 151ff. Genannt sei wenigstens Gualt. Schmidt Qua ratione E. res sua aetate gestas adhibuerit in Heraclidis potissimum quaeritur, Diss. Halle 1881, nach den Münsterer Dissertationen von Theis (1868), Potthast (1872), Hoeveler (1878).

Andromache. Schol. Andr. 445 εἰλικρινῶς τοὺς τοῦ δράματος χρόνους οὐκ ἔστι λαβεῖν· οὐ δίδακται γὰρ Ἀθήνησιν· ὁ δὲ Καλλίμαχος ἐπιγραφῆναί φησι τῇ τραγῳδίᾳ Δημοκράτην . . . φαίνεται δὲ γεγραμμένον

Digitized by Microsoft®

τὸ δρᾶμα ἐν ἀρχῇ τοῦ Πελοποννησιακοῦ πολέμου. Das stimmt zu allem, was wir aus politischen Anspielungen und der Metrik entnehmen können (richtig Firnhaber Philol. III 408ff., falsch Zirndorfer De chronologia fab. E., Marburg 1889, dessen sonst vielfach treffliche Darlegungen hier ein für allemal zitiert sein mögen, und Bergk Herm. XVIII 487ff., zuletzt Mosimann Inwieweit hat E. in den Hiket., Andromache und den Troerinnen auf polit. Konstellationen seiner Zeit angespielt, Diss. Bern 1897). Das Stück zerfällt in zwei nur ganz äußerlich verbundene Dramen. Im ersten wird am Altar Andromache mit ihrem Kinde von Menelaos und Hermione aufs äußerste bedrängt, in höchster Todesnot von Peleus befreit, im zweiten Teil wird Hermione von Orestes entführt, die Ermordung des Neoptolemos berichtet und seine Leiche gebracht; Thetis offenbart am Schlusse das Schicksal des Leibes des Neoptolemos, der Andromache, des Peleus und des 1258
Achilleus. Der erste Teil, der in der Sage keinen Anhalt hatte, ist ganz analog gebaut dem ersten Teil des Herakles, und eine Reihe von Versen und Redewendungen zeigen eine nicht zufällige Übereinstimmung (Dieterich Pulcinella 9ff.). Erfunden ohne Anlaß in der Sage ist auch der erste Akt des Herakles. Das natürlichste Vorbild des ‚Altarmotivs', der zum äußersten steigenden Bedrängnis durch mächtige Feinde und der plötzlichen Rettung durch einen Befreier, sind Sagenstoffe, wie der, den Aischylos schon in den Hiketiden behandelt hat. Die früheste Verarbeitung dieses Motivs durch E. scheint in den Herakliden vorzuliegen. Sonderausgabe von Lenting Zutphaniae 1829.

Herakles. Der erste Teil führt die Bedrängnis des Amphitryon und der Megara mit ihren Kindern durch den Tyrannen Lykos vor und die Befreiung durch Herakles, der zweite Teil den Kindermord des in Wahnsinn verfallenen eben heimgekehrten Siegers aller Schrecken der Erde und des Hades. Über den Herakles der Sage und die Gestaltung des Stoffes und der Charaktere bei E. s. die umfassende Darlegung von v. Wilamowitz im 1. Bd. der Ausgabe[2] 1–134. Über die Datierung des Dramas ist ebd. ausführlich gehandelt 134ff. E. nennt sich selbst γέρων, zwischen Hiketiden und Troerinnen rückt die Gesamtstimmung den Herakles, ψόγος und ἔπαινος τοξότου ergibt als wahrscheinliche Grenze 423–416. Dazu stimmen metrische Beobachtungen. Man darf ansetzen 420–416. Das Verhältnis zwischen Herakles und den Trachinierinnen des Sophokles läßt sich sicher dahin bestimmen, daß Sophokles der Nachahmende war; die Art der Ausführung der Schlafszene und die Art des Auftretens des tragischen Herakles überhaupt bleiben der sicherste Beweis (so nach v. Wilamowitz

Digitized by Microsoft®

Herakles II[1] 341ff., etwas ausgeführt und ergänzt von Dieterich Rh. Mus. XLVI 25 〈oben S. 48〉 ff. v. Wilamowitz Herakles I[2] 152ff. Zielinskis höchst lehrreiche Ausführungen Philologus N. F. IX 632ff. haben mich nicht vom Gegenteil überzeugt; vgl. M. L. Earle in den Transactions and Proceedings of the American Philological Association XXXII 1902).

Hiketiden. Wie die Mütter der vor Theben gefallenen Sieben von Theseus, den seine Mutter Aithra dazu bestimmen soll, die Befreiung und Bestattung ihrer Söhne auswirken, wird vorgeführt. Besonders bemerkenswert ist der Chor der 15 Mütter, obwohl, wenn man genau inquiriert, nicht einmal alle sieben gegenwärtig sein können. Was das Epos und heimische Überlieferungen erzählten (bei Eleusis stand ein Grabhügel, der für das Grab der Sieben galt), hatte schon Aischylos in den Ἐλευσίνιοι zu einem Drama gestaltet, in dem Theseus nur durch Vermittlung die Freigebung der Leichen erreicht und die Beisetzung möglich macht. Die Version, daß das nur durch Waffengewalt zu erreichen war, steht schon unter den festen τόποι athenischer Doxologie bei Herodot IX 27. Als Szene stärkster Wirkung ist eingelegt, wie Euadne in den Scheiterhaufen des Kapaneus springt, dem Gatten als treueste der Gattinnen in den Tod, ja in den Fluch der
1259 Vernichtung folgt. Das Ganze ist ein hohes Lied auf die Menschlichkeit Athens, ein ἐγκώμιον Ἀθηνῶν, wie die alte Hypothesis sagt, ein Festspiel, in dem die Mahnung zum Frieden als stärkste Tendenz hervortritt. Argos wird am Schlusse verpflichtet, gegen Athen nicht Krieg zu führen und Athen, wenn es bedroht sei, zu helfen. Nach der Schlacht von Delion hatten die Thebaner dem Herold der Athener die Abholung der Leichen geweigert (Thuk. IV 97ff.), und das ist augenscheinlich der erste Anlaß der euripideischen Dichtung. Höchst wahrscheinlich ist sie kurz vor dem Frieden 421 aufgeführt, zusammen mit dem Erechtheus, in dem auch ein Orakel die Opferung einer Königstochter verlangte, v. Wilamowitz Einleitung zu der Übersetzung ‚der Mütter Bittgang', Griech. Tragödie I 185ff.; vieles treffend bei Lugge Quomodo Euripides in Suppl. tempora sua respexerit, Diss. Münster 1887 (weitere Literatur dort S. 4). Ausgabe von Markland Oxford 1811.

Ion. Das Stück ist in Aufbau, Motivierung und Handlung verschieden von allen anderen. Eine Intrigue, die von Apollon selbst bewegt wird, schaukelt dreimal hin und her; der göttliche Ursprung und die große Zukunft des Ion, des Tempeldieners in Delphi, ist Zielpunkt des Ganzen. Das Paar Xuthos und Kreusa kommen zum delphischen Orakel wegen ihrer Kinderlosigkeit, Xuthos erkennt, durch das

Digitized by Microsoft®

Orakel getäuscht, in Ion seinen Sohn; Kreusa will den Bastard beseitigen; Ion, gerettet, sinnt auf Rache; die bedrängte Kreusa am Altar, die von Ion zu Tode geführt werden soll, wird erlöst durch die Botschaft der Pythia selbst, die durch die Erkennungszeichen seiner Herkunft den Ion als Sohn des Apollon und der Kreusa erweist. Der Verzweiflung des Ion, welcher der Offenbarungen er glauben soll, macht Athene, für Apollon eintretend, ein Ende, die die Zukunft des Ion und der anderen Stammheroen kündet. Zusammenstellungen für die Frage, was E. übernommen und umgestaltet, bei Ermatinger Die attische Autochthonensage, Berlin 1897 (alles Wesentliche für die Motivierung des Dramas scheint Eigentum des E. zu sein: die Liebe des Apollon und der Kreusa, Ion als Gottesdiener in Delphi, die Orakelfahrt der Alten). Zur Datierung des Stückes läßt sich nur sagen, daß es nicht vor den Erechtheus 421 und nicht nach der Katastrophe 413 fallen kann (neben der Elektra 413 kann es auch schwerlich stehen), vgl. v. Wilamowitz Herm. XVIII 242. Darin liegt, wie ich überzeugt bin, zugleich, daß für die Stimmung des E., für den das attische Reich zerbrochen war, als er die Troerinnen schrieb, das Stück von da an unmöglich war. Das beweist namentlich der für Athen und die Ionier patriotische hoffnungsfreudige Schluß des Ion. Die Beobachtungen über die Metrik stellen Ion zu den jüngeren Stücken (Enthoven De Ione fab. Eur., Bonn 1880), schließen aber seine Abfassungszeit ein oder ein paar Jahre vor 415 durchaus nicht aus. Die Literatur über die ganze Frage findet man angeführt bei Ermatinger a. a. O. 138f. Bemerkt mag nur im einzelnen noch sein, daß die seit Boeckh (De graec. trag princ. 191) viel vorgebrachte Kombination, daß die im Ion beschriebenen Gemälde der Tempelhalle die seien, die Athen nach dem Siege von Rhion gelobt habe, schon 1260
darum nicht stichhaltig sein kann, weil jene Halle, wie wir jetzt wissen, sehr viel älter ist (Köhler Rh. Mus. XLVI 160). Kinesias endlich in Aristoph. Lysistr. 911 brauchte gewißlich kein literarisches Vorbild, um die Pansgrotte zum Liebesschlupfwinkel vorzuschlagen. Ausgaben von Badham, London 1853. van Herwerden, Utrecht 1875. M. A. Bayfield, London 1889. A. W. Verrall Cambridge 1890.

Troerinnen. 415 aufgeführt mit Alexandros, Palamedes und dem Satyrspiel Sisyphos. Eine Reihe der erschütterndsten Szenen zeigen den Zusammenbruch alles Glanzes und aller Hoffnungen Troias und seines Königsgeschlechts. Hekabe ist die Person, durch die alle Bilder des Schreckens und der Verzweiflung dramatisch lose verbunden sind; die Schreckensbotschaft des Talthybios, die Vernichtung

Digitized by Microsoft®

der letzten Hoffnung, des Astyanax, die wirkungsvolle Gegenüberstellung der Hekabe und der Helena, die wieder aus allem Unheil gerettet, zur Heimat zieht: die gefangenen Troerinnen gehen zu Schiff im Angesicht der brennenden zusammenbrechenden Vaterstadt. Und die abziehenden Achaeer werden von den Göttern heimgesucht werden: Athene wird die Blitze in ihre Flotte schleudern; Untergang und Verzweiflung ist überall das Ende in diesem Drama des letzten Gerichts (die Anschauungen der sehr anregenden Abhandlung H. Steigers Philol. LIX [1902] 362ff. teile ich nur zum Teil). Ausgabe von Burges 1807. Seidler 1813.

Elektra. Das Stück behandelt im allgemeinen denselben Stoff, den die Choephoren des Aischylos (über die Kritik, die E. an Aischylos übt, zuletzt Radermacher Rh. Mus. LVIII 546ff.), die Elektra des Sophokles enthalten; im einzelnen ist aufs stärkste geändert. Seit v. Wilamowitz Herm. XVIII 214ff. der Euripideischen die Priorität vor der Sophokleischen zugesprochen hatte, ist die lebhafteste Diskussion über diese Frage geführt worden (die Literaturangaben findet man in der letzten bedeutendsten Abhandlung darüber von H. Steiger Philologus LVI 561ff.); sie kann als dahin entschieden gelten, daß die Elektra des Sophokles vor die des E. fällt (auch v. Wilamowitz hat das jetzt zugegeben Herm. XXXIV 57f., 2). Das Stück des E. ist eine Auflehnung gegen den Gott, der einen Muttermord befiehlt, und eine Kritik einer sittlichen Anschauung, die einen Muttermord ohne Reue und Strafe kennt. E. verurteilt mehrmals ausdrücklich den Gott und seinen Orakelspruch und fordert für Orestes Sühne und Strafe. Das ist der Hauptpunkt. Sein Stück ist ein Tendenzstück, das den Mythus, den es darstellt, selbst verneint und vernichtet. Die hochwandelnden Gestalten mit den konventionell gewordenen Taten sind mit Absicht in gewöhnliches Tagesleben hineingerückt: Elektra an einen Bauer verheiratet weiß ihre Mutter durch List in ihre Hütte zu bringen und hilft selbst sie erschlagen. Sie soll als das schauerlich unmenschliche Weib, die Teufelin erscheinen, als die Elektra in des Dichters Zeit in Wahrheit erscheinen würde. Die Revolution gegen die Unsittlichkeit der Götter und des Mythus hat das Kunstwerk als solches zerstört. Die Zeit des Stückes ist fest bestimmt; die Helena, die 412 aufgeführt wurde 1261 ⟨s. o. 369⟩, ist v. 1280 direkt angekündigt. Am Schlusse aber (1347) ist von der Flotte im sizilischen Meere die Rede und deutlich auf den geächteten Gottesfrevler Alkibiades hingedeutet, dem die Götter nicht beistehen konnten, und den frommen Nikias, dem sie nun helfen werden. Das paßt allein auf 413. Ich will an dieser Stelle das neue

Digitized by Microsoft®

Programm des Baseler Gymn. 1905 von Jakob Oeri, E. unter dem Drucke des Sizilischen und des Dekeleischen Krieges, wenigstens einmal nennen, in dem Elektra, Helena und die beiden Iphigenien zum Teil wesentlich anders datiert werden. Ich kann fast nirgends folgen. Ausgaben von Seidler, Leipzig 1813. Camper, Leiden 1831.

Iphigenie in Taurien. Die Priesterin der Artemis im Lande des Thoas, die alle Fremden der Göttin opfern muß, erkennt in einer der am kunstreichsten gebauten ἀναγνώρισις-Szenen des alten Dramas einen von zwei gefangenen Hellenen als ihren Bruder Orestes; sie bewerkstelligen nun mit List ihre Flucht samt dem Kultbilde der Artemis; Athene verhindert den Thoas an der Verfolgung. Wie aus der epischen Geschichte vom Opfer am Euripos und der Entrückung der Iphigenie einerseits, durch den Ritus der Ἄρτεμις Ταυροπόλος, des alten Artemiskults und der Tradition von Iphigenie in Brauron anderseits die Grundlage der Fabel gewonnen wurde, die nun mit der Orestessage künstlich verbunden wurde (dadurch, daß die Befreiung von allen Erinyen erst an die Heimholung des Artemisbildes geknüpft wurde, obwohl doch der Freispruch auf dem Areshügel so feste Tradition war), ist am klarsten dargelegt von Bruhn in der Einleitung zu seiner Ausgabe (Berlin 1894), vgl. vorher Robert Archaeol. Märchen 147. Die Zeit des Stückes wird bestimmt durch den völlig analogen dramaturgischen Aufbau der Helena (was meines Wissens zuerst von Firnhaber Ztschr. f. d. Altertumswissensch. VI 1839, 1ff.; Verdächtigungen eurip. Verse 1840, 21f. erkannt und zum Teil dargelegt ist) und dazu die deutliche Steigerung der Kunstmittel in etlichen Partien der Iphigenie gegenüber der Helena (namentlich Iphig. 1194ff. ~ Hel. 1291ff.): Iphigenie ist vor Helena aufgeführt. Ich vermute, daß die sakrale Lokaltradition von Halai und Brauron viel stärkeren Anhalt für E. für den Zug des Orest gab, als wir wissen können. Die Entführung eines heiligen Bildes aus der Ferne, der widerspenstige Barbarenkönig, die göttergeleitete glückliche Fahrt u. a. entsprechen der Art, wie die Kultlegende zu erzählen liebt. Wenn E. doch wohl durch den Erfolg der Iphigenie veranlaßt war, die Helena zu konzipieren, er selbst aber in der Elektra 413 die Helena bereits direkt ankündigt, so muß die Iphigenie auch noch vor die Elektra fallen, Bruhn a. a. O. 11ff. Ausgaben von Markland, London 1771. Seidler, Leipz. 1813. Badham, London 1851. Bruhn, Berlin 1894 (Neue Bearbeit. von Schöne-Köchly Ausg. Trag. des E. II).

Helena, 412 aufgeführt. Auf der Grundlage, die dem E. die Stesichoreische Dichtung von dem εἴδωλον der Helena bot, das nach

Digitized by Microsoft®

Troia entführt, während die echte Helena in Ägypten für Menelaos aufgehoben worden sei (eine rationalistische Version der Geschichte
1262 Herodot II 112ff.), hat der Dichter ein Intriguenstück im wesentlichen dadurch aufgebaut, daß er den Proteus gestorben sein und seinen Sohn Theoklymenos die Helena umwerben und bedrängen, die Tochter Eido-Theonoe als Seherin den Menelaos und dessen Pläne erkennen, dann aber seine Partei nehmen läßt. Mehr als den Namen (Εἰδώ s. Od. IV 365. Aisch. frg. 208, Theonoe χρηστήριον ὄνομα, vgl. Plat. Krat. p. 407b. Hyg. fab. 150; Θεοκλύμενος ist wohl völlig frei hinzugesetzt, Od. XV 182 erklärt nichts) hat er für diese Gestalten schwerlich überkommen. Über das Verhältnis von Vorlage und freier Erfindung des E. findet man die umfangreiche Literatur angegeben bei v. Premerstein Philolog. LV 640. 647. Ausgaben von Badham (mit Iphigenie, s. o.), London 1851. Herwerden, Leiden 1895.

Phoenissen. In diesem Stücke häuft der Dichter noch einmal alle Motive der alten thebanischen Labdakidensagen zu einem großen ‚Schauergemälde', sozusagen einem Panorama der Tragödien des Oidipusgeschlechts. Die Teichoskopie, die glänzenden Schlachtenberichte, die Aufopferung des Menoikeus und als höchster Effekt Oidipus und Iokaste, die Uralten (schon im Oidipus hatte er Iokaste im Leben bei dem Gatten ausharren lassen), im Jammer über alles hereingebrochene Elend und die gefallenen Söhne. Iokaste tötet sich, und der Schmerzensmann Oidipus bleibt allein übrig, der seine toten Söhne jammernd betastet. Und es fehlt nicht der Konflikt Kreons und der Antigone wegen der Bestattung des Polyneikes und zuletzt auch nicht die den Vater ins Elend begleitende Tochter. Die bisherige Literatur über den vielumstrittenen Schluß bei Lindskog a. a. O. 149. Die große letzte Szene hat v. Wilamowitz verständlich gemacht S.-Ber. Akad. Berl. 1903, 587ff. und 1736ff. als Dublette zu 1710–35 erklärt, die der Verfertiger der Ausgabe in einem anderen Exemplar fand und zu dem ersten Schlusse zuschrieb. Nur was den Widerspruch zwischen dem Abgang der Antigone und der Bestattung des Polyneikes betrifft, scheint mir eine andere Auffassung nötig, die hier nicht begründet werden kann.

Die Zeitbestimmung des Stückes kann sich nur stützen auf Schol. Arist. Frösche 53 (zu τὴν Ἀνδρομέδαν) διὰ τί δὲ μὴ ἄλλο τι τῶν πρὸ ὀλίγου διδαχθέντων καὶ καλῶν Ὑψιπύλης Φοινισσῶν Ἀντιόπης· ἡ δὲ Ἀνδρομέδα ὀγδόῳ ἔτει προεισῆλθεν. Also zwischen 411 und 408. Wenn aber πρὸ ὀλίγου so stark der langen Zeit gegenübergestellt ist, so muß man schließen, daß 411 und 410 in diesem Gegensatz niemals

Digitized by Microsoft®

πρὸ ὀλίγου heißen würde, und da 408 (Ol. 92, 4) durch den bezeugten Orest ausgeschlossen ist (wir kennen ja die ganze Trilogie, in denen die Phoinissen standen, Oinomaos und Chrysippos waren die beiden anderen Stücke), die folgenden Jahre durch die Abwesenheit des E. in Makedonien, so bleibt 409 (Ol. 92, 3). In der verstümmelten Hypothesis der Phoenissen ist ἐπὶ Ναυσικράτους ἄρχοντος angegeben; der Name ist für uns unfaßbar. Die Archonten des J. 410 (Ol. 92, 2) waren Mnasilochos (2 Monate), Theopompos (10 Monate), der Archon des J. 409 (Ol. 92, 3) war Glaukippos; die Möglichkeit, auch 409 einen zweiten Archon anzunehmen, der Nausikrates geheißen hätte, fällt dadurch weg, daß durch die Hypothesis des Sophokleischen 1263
Philoktet als festgebender Archon Glaukippos bezeugt wird. Es folgt, daß Ναυσικράτους ein wie auch immer entstandener falscher Name und daß Γλαυκίππου dagestanden haben muß. Dem allem fügt sich aufs trefflichste, daß die Hypothesis des Philoktet von Sophokles angibt πρῶτος ἦν, die Hypothesis der Phoenissen δεύτερος Εὐριπίδης. Nur Sophokles konnte damals über die Trilogie des E. siegen.

Orestes, 408 aufgeführt. Das Stück ist eine Fortsetzung der Elektra und zugleich eine Fortsetzung der Kritik der Sophokleischen Elektra. Eine der glänzendsten Szenen, die E. je geschaffen, zeigt zu Beginn die Folgen des Muttermords: Orestes, von der Schwester gehütet, liegt krank, gehetzt vom Wahnsinn der Erinyen, er erwacht vor unseren Augen. Die demokratische Volksversammlung kennt keine Schonung für sein Vergehen: er soll sterben wie seine Schwester, Menelaos, der heimkehrt, der listige Spartaner, der Weiberknecht, tut nichts für ihn. In letzter Verzweiflung wenden sich Orest und Pylades gegen Helena, die Veranlassung all ihres Jammers; da sie entkommt, gegen Hermione. Der Schluß, daß Orestes die Hermione heiraten und, freilich nach langer Büßung, in Argos herrschen soll, ist blutiger Hohn auf den Mythus und das, was er fordert. Die inneren Widersprüche des Stückes sind ebenso aufzufassen, wie bei der Elektra angedeutet wurde (s. bes. H. Steiger Progr. Gymn. Augsburg 1898).

Iphigenie in Aulis, nach dem Tode des E. aufgeführt (s. o. ⟨S. 369⟩). Die Handlung dreht sich um das Opfer der Iphigenie, das der Griechenflotte günstige Fahrt nach Troia schaffen soll. Die außerordentlich verwickelt geschlungenen Motive, daß die unter dem Vorwand, dem Achilleus vermählt zu werden, ins Lager hereingeholte Iphigenie, der nun Achilleus gegen das Heer Rettung bringen will, selbst durch freiwilligen Entschluß sich zu opfern die Lösung schafft,

Digitized by Microsoft®

geben ein außerordentlich prächtig mannigfaltiges Rührstück. Der Zustand der Anfangspartie und vor allem der Schluß haben alsbald den Gedanken nahegelegt, daß E. das Stück unvollendet hinterließ und der jüngere E., der es aufführte, die Ergänzung und Umarbeitung vornahm. Auf die mannigfaltigste Weise sind die Lösungen dieser Schwierigkeiten hin und her geschoben worden. Daß es noch einen anderen Schluß gab, zeigen die Verse bei Aelian. hist. an. VII 39. Ausgaben von Markland, London 1771. Höpfner, Halle 1795. Firnhaber, Leipz. 1841. Vitelli, Florenz 1878. E. B. England, London 1891.

Bakchen. Das Stück ist erst nach seinem Tode aufgeführt (s. o. ⟨S. 369⟩); es behandelt den Sieg des gewaltigen Gottes Dionysos über den Feind Pentheus, den die eigene Mutter im Wahnsinn des Gottes in Stücke reißt (über Aischylos als Vorgänger des E. s. besonders Bruhn in der Einleitung der Ausgabe 25). Die Bakchen sind in Makedonien gedichtet, wo den greisen Dichter der dionysische Gottesdienst mit seiner ganzen ursprünglichen Wildheit und orgiastischen Macht anzog. Er suchte sich von den wilden Geistern, die ihn in ihren Taumel rissen,
1264 los zu machen, indem er sie verkörperte (so v. Wilamowitz Her. I[2] 134, weiteres bes. bei Bruhn a. a. O. v. Arnim in der Einleitung seiner Übersetzung, Wien 1903). E. gibt sich dem poetischen Zauber des Dionysosdienstes einmal ganz gefangen als ein echter Dichter und hat nicht selbst die Stimmung seines Gedichtes zerstört. Nicht Teiresias sagt die Meinung des Dichters. Die Sehnsucht nach Frieden, ja das hier und da hervorbrechende Gefühl, den Frieden gefunden zu haben, wenn es am Ende auch nur eine Betäubung war, fühlen wir, zumal in den Liedern, als im Dichter selbst lebendig heraus. Ausgaben von E. Bruhn (Ausgew. Trag. d. E. I[3]) 1891. Sandys 4. ed. London 1904. Tyrrell zuerst London 1871.

Kyklops. Das Stück ist das einzige uns erhaltene Satyrspiel. Handlung und Personen sind für das Satyrdrama des E. typisch: der riesige Unhold Polyphem, in seiner Gefangenschaft Silen und die Satyrn, dann der kluge Held Odysseus, der sie alle mit List befreit. Die lustige Person ist recht eigentlich der Silen mit seiner drolligen Trinklust, Feigheit und Verlogenheit. Man beobachtet, daß E. in einer Reihe der uns kenntlichen Satyrspiele Unholde ähnlicher Art immer wieder zum Mittelpunkt machte, Busiris, Skiron, Syleus. Namentlich im Syleus ist die Ähnlichkeit des Aufbaus noch klar erkennbar. Die Zeit des Kyklops ist mit einiger Sicherheit nicht zu bestimmen. Kaibel Herm. XXX 71ff. wollte den Kyklops über die Alkestis hinaufrücken. Ein von dem Stück abhängiges Vasenbild wird in das letzte

Digitized by Microsoft®

Viertel des 5. Jhdts. gesetzt, publiziert von Winter Arch. Jahrb. 1891, Taf. VI; s. dazu Furtwängler Meisterw. 150. Reisch Z. Vorgesch. d. att. Trag., Festschr. f. Gomperz 455. Zu Stil und Metrik vgl. Th. Neumann Quid ex E. Cyclope et ad elocutionem et ad rem metricam dramatis satyrici accuratius definiendam redundet pluribus explicatur, Progr. Colbg. 1887. Ausgabe von Höpfner, Leipz. 1789.

Rhesos. Die homerische Δολωνεία ist dramatisiert. Es ist ein Nachtstück und Soldatenstück, in dem Griechen und Barbaren als Gegenrollen wirksam Kontrast machen, Hektor und Dolon, Diomedes und Odysseus. Die Hypothesis lehrt, daß schon im Altertum das Stück für unecht erklärt wurde, und daß man zwei verschiedene Prologe hatte. Krates wird im Schol. zu v. 528 angeführt, der einen astronomischen Irrtum rügt, den E. begangen διὰ τὸ νέον ἔτι εἶναι. Seit Scaliger (Proleg. in Manil. VIf.), Valckenaer Diatribe 88ff. und G. Hermann Opusc. III 262 kann als ausgemacht gelten, daß der Rhesos euripideisch nicht sein kann. Eine Reihe der gewichtigsten Momente (z. B. öfteres Brechen eines Verses unter zwei Personen, deus ex machina, Verwendung von vier Schauspielern) rücken ihn zu den späten Tragödien des E., von denen ihn im übrigen nahezu alles scheidet. Man darf die Ansicht ignorieren, die diesen Rhesos für ein Jugendwerk des E. halten will, auch wenn L. Eysert Rh. im Lichte des eurip. Sprachgebrauchs, Progr. Böhm. Leipa 1891, gezeigt hat, daß mit sprachlicher Statistik die Unechtheit nicht zu beweisen ist. In vielem des Stils und der Metrik ist aber die Nachahmung des Sophokles fühlbar und auch faßbar. Ich könnte mir allenfalls die Möglichkeit denken, daß unser Stück eine recht weitgreifende Umarbeitung des 1265
tatsächlich vorhanden gewesenen Rhesos des E. sei (vgl. die verschiedenen Prologe, die vorhanden waren). Nur die Zeit der Dichtung oder Umarbeitung bleibt unsicher. Daß der Rhesos eine alexandrinische Tragödie sei, ist unmöglich (G. Hermann), v. Wilamowitz setzt ihn in die Zeit des zweiten Seebundes (De Rhesi scholiis, Greifswald 1877; Her. I[1] 41, vgl. Anal. Eur. 142ff.). Die umfangreiche Literatur s. zusammengestellt bei W. Nestle Eurip. 381, 28 und bei John C. Rolfe Harvard studies in class. phil. IV (1893) 61ff. Ausgabe von Vater, Berlin 1837.

Nur Bruchstücke sind uns erhalten von 48 Dramen. Ich zitiere zu den einzelnen Titeln weder Nauck, dessen Nachweise ich nicht ausschreibe, noch Welcker, auch nicht Hartung Euripides restitutus, Hamburg 1843/46, auf die ich ein für allemal verweise, und gebe nur über die Aufführungszeit an, was man sicher wissen kann und

Digitized by Microsoft®

neuere wichtige Arbeiten über die einzelnen Stücke. Ein für allemal seien auch zwei Hilfsmittel genannt, in denen die Vasenbilder angeführt sind, die auch zur Rekonstruktion hier und da nützlich waren und nützlich werden können, Vogel Szenen eur. Trag. auf Vasenbildern und Huddilston Greek Tragedy in the light of Vase Paintings, London 1898, für Euripides S. 78ff. und die Listen S. 178ff. (deutsche Übersetzung von Maria Hense, Freiburg 1900); vgl. v. Prott Sched. philol. H. Usenero oblatae 57ff. A. Körte Berl. Phil. Wochenschr. 1898, 1459ff. Watzinger De vasculis pictis Tarentinis 33ff.

Aigeus (vor der Medea 431, v. Wilamowitz Herm. XV 482. R. Wagner Epit. Vatic. p. 124. M. Mayer De E. mythopoeia 59ff.).

Aiolos.

Alexandros, 415 (Robert Bild und Lied 234ff. Wentzel im Epithalamium für W. Passow, Göttingen 1890, XXVff.).

Alkmene, vor 405, Aristoph. Frösche 93. 536 (Engelmann Beitr. zu E. I Alkmene, Progr. Friedr.-Gymn., Berlin 1882; Arch. Studien zu den Trag. 1900, 52ff.).

Alkmeon in Psophis 438 (A. Schöll Beitr. z. Kenntn. der trag. Poesie der Griechen I 132ff. Bethe Theban. Heldenlieder 137ff. v. Wilamowitz De trag. graec. frgm., Ind. lect. aest. Gott. 1893, 12ff.). Ein kurz nach Aufführung des Stückes gemaltes attisches Vasengemälde aus Kamarina, jetzt in Syrakus, stellt die feierliche Übergabe des Racheschwertes durch Amphiaraos an Alkmeon dar: Orsi Mon. dei Lincei IX 1899, 238; vgl. Rizzo ebd. XIV 1905, mit tav. IV, der aber seinen Widerspruch nach privater Mitteilung wieder aufgibt.

Alkmeon in Korinth, 406 (Basedow De E. fabula Ἀ. διὰ Κορίνθου, Rostock. Diss. 1872. v. Wilamowitz a. a. O.).

Alope (Matz-v. Duhn Antike Bildwerke in Rom II 2888; vgl. Robert bei Preller Myth. I[4] 589).

Andromeda, 412 (Robert Arch. Ztg. XXXVI 18ff. Johne Die A. des E., Progr. Landskron 1883. Wecklein S.-Ber. Akad. München 1888, I 87ff. Bethe Arch. Jahrb. 1896, 292ff. Engelmann Arch. Stud. zu den Trag. 63ff. Petersen Journ. of Hell. Stud. XXIV 1904, 99ff.).

1266 Antigone, zwischen 441 und 406 (Vogel Szenen eur. Tragödien in gr. Vasenb. 50ff. M. Mayer De E. mythop. 73ff., vgl. Heydemann Über eine nacheur. Antig., Berlin 1868. John H. Huddilston Am. Journ. Arch. 1899, 183ff.).

Antiope. Schol. Aristoph. Frösche 53 . . . τὴν Ἀνδρομέδαν· διὰ τί δὲ μὴ ἄλλο τι τῶν πρὸ ὀλίγου διδαχθέντων καὶ καλῶν Ὑψιπύλης

Digitized by Microsoft®

Φοινιccῶν Ἀντιόπης· ἡ δὲ Ἀνδρομέδα ὀγδόῳ ἔτει προειςῆλθεν. Wenn es richtig ist, daß die Phoenissen mit Oinomaos und Chrysippos 409 aufgeführt wurden (s. o. ⟨386⟩ zu den Phoenissen), 411 und 410 aber wegen des πρὸ ὀλίγου kaum möglich ist, so wäre die Antiope 408 neben den Orest zu setzen (407 war E. fort). Für die Hypsipyle bliebe dann auch nichts anderes übrig und wir kennten dann die Trilogie von 408 Antiope, Hypsipyle, Orestes (Jahn Arch. Ztg. XI 66ff. Wecklein S.-Ber. Akad. München 1878, II 170ff. Graf Die Antiopesage 29ff. Mahaffy Hermathena XVII 38ff.; vgl. v. Wilamowitz Her. I² 137, besonders aber Weil Etude sur le drame antique 1897, 213ff. Ganz neuerdings A. Taccone Rivista di filol. 1905, 32ff.).

Archelaos. Vita 2, 8f. . . εἰc Μακεδονίαν παρὰ Ἀρχέλαον γενόμενος διέτριψε καὶ χαριζόμενος αὐτῷ δρᾶμα ὁμωνύμως ἔγραψε.

Auge, zwischen 415 und 405, Aristoph. Frösche 1080 (Wecklein S.-Ber. Akad. München 1890, 1ff. Jahn Telephos u. Troilos 52ff. v. Wilamowitz Anal. Eur. 186ff. Robert Arch. Jahrb. II 246ff., vgl. 22. Hall. Winckelmannsprogr. 1898, 41ff.).

Bellerophon, vor 425, Aristoph. Acharn. 426 (Fischer Bellerophon 50ff. Wecklein S.-Ber. Akad. München 1888, I 98ff.).

Chrysippos, 409, Hypothesis zu den Phoenissen (v. Wilamowitz De trag. graec. frgm. 6ff.).

Danae, vor 411, Aristoph. Thesmoph. 21 (über den gefälschten Anfang Wünsch Rh. Mus. LI 138f.).

Diktys, 431 (Wecklein S.-Ber. Akad. Münch. 1888, I 109ff.).

[Epeios, nur als Titel erhalten auf dem Marmor Albanum, CIG 6047, 25.]

Erechtheus, 421 (Plut. Nik. 8. Hiller v. Gaertringen Wochenschr. f. kl. Phil. 1887, 571ff. Wecklein S.-Ber. Akad. Münch. 1890, 8 ff.)

Hippolytos (I καλυπτόμενος), vor 428 (s. o. ⟨379⟩ zum erhaltenen Hippolytos), aber auch noch vor 431, s. ⟨393⟩ zum Theseus (M. Mayer De E. mythopoeia 65ff.).

Hypsipyle, 408? (s. o. ⟨390⟩ zur Antiope; zu dem Zeitansatz stimmt es vortrefflich, daß in den Fröschen des Aristophanes die Hypsipyle in einer Szene stark herangenommen wird (frg. 756 ~ Ar. Frösche 1322 mit Schol., frg. 769 ~ Ar. Frösche 1305 mit Schol., s. v. Wilamowitz Her. II² 115).

Ino, vor 425, Aristoph. Acharn. 435.

Ixion, 410–8, Philochoros bei Diog. Laert. IX 55 (das Datum von Protagoras' Tod richtig erörtert von Jacoby Apollodors Chronik 268f.).

Digitized by Microsoft®

Kadmos (Crusius in Rosch. Lex. II 850).

Kresphontes, Aristoph. Γεωργοί frg. 109 K. nach frg. 453. Die Γεωργοί fallen nach 425 und vor 421, s. Kaibel ⟨bei Pauly-Wissowa⟩
1267 Bd. II S. 978 (vgl. Bergk Rh. Mus. XXXV 247). v. Wilamowitz Her. I[1] 39, vgl. Ribbeck Röm. Trag. 186ff. Vahlen Ind. lect. hib. Berol. 1888, 16ff.

Kreter, vor 406, Aristoph. Frösche 849. 1356 (Jahn Arch. Beiträge 237ff. G. Körte Histor. und philol. Aufsätze E. Curtius gewidm. 197ff. Kuhnert Jahrb. f. Philol. Suppl. XV 192ff. Robert Der Pasiphaesarkophag, 14. Hall. Winckelmannsprogr. 1890. v. Wilamowitz De trag. graec frgm. 17f. R. Holland Die Sage von Daidalos und Ikaros, Abh. zum Bericht der Thomasschule in Leipzig 1901/2, Leipzig 1902, bes. S. 7ff.)

Kreterinnen, 438 (v. Wilamowitz Anal. E. 255).

Likymnios (nach Nauck[2] p. 507 bezieht sich darauf Aristoph. Vögel 1242, dagegen v. Wilamowitz Obs. crit. in com. gr. sel. 12f.)

Melanippe (ἡ σοφή), vor 411, Aristoph. Lysistr. 1124 mit Schol.

Melanippe (ἡ δεσμῶτις. Ribbeck Röm. Trag. 176ff. Wünsch Rh. Mus. XLIX 91ff.; vgl. Beloch Herm. XXIX 605ff. v. Wilamowitz Her. I[2] 10).

Meleagros, vor 415? Aristoph. Vögel 831, jedenfalls vor 406. Aristoph. Frösche 1238. 1316. 1402 (Ribbeck Röm. Trag. 506ff, M. Mayer De E. mythopoeia 77ff., besonders auch Kuhnert bei Roscher Myth. Lex. II 2598ff. Engelmann Arch. Stud. zu den Trag. 76ff. Robert Ant. Sarkophagreliefs III 2, 275ff.).

Oidipus, jedenfalls nach dem Oidipus des Sophokles (Robert 50. Berl. Winckelmannsprogr. 1890, 76ff., besonders Bruhn in der Ausg. des Soph. Oid. 54ff., vgl. v. Wilamowitz S.-Ber. Akad. Berl. 1903, 589).

Oineus, vor 425, Arist. Acharn. 418 u. Schol. (vgl. Ribbeck Röm. Trag. 301ff. Wecklein S.-Ber. Akad. München 1890, 10ff.).

Oinomaos, 409 mit Phoenissen und Chrysippos aufgeführt, s. o. S. 1262 ⟨386⟩f. (Kramer De Pelopis fabula 23ff.).

Palamedes, 415 (v. Wilamowitz Her. I[2] 115).

Peleus, vor 423? Aristoph. Wolken 1063 (es ist nicht auszumachen, ob der Vers der ersten oder zweiten Bearbeitung gehört).

Peliades, 455. (Robert Arch. Ztg. 1875, 134ff., vgl. E. Schwartz De Dionysio Scytobr. 9).

Phaethon (v. Wilamowitz Herm. XVIII 396ff. Blass Diss. de Phaethontis Eur. frgm. Clarom., Kiel. Progr. 1885. Wecklein S.-Ber. Akad. München 1888, I 118ff., vgl. Knaack bei Roscher Myth. Lex. III 2184ff.).

Digitized by Microsoft®

Philoktetes, 431 (Wecklein S.-Ber. Akad. München 1888, I 127ff.).

Phoinix, vor 425, Arist. Acharn. 421 (v. Wilamowitz Her. I[1] 38).

Phrixos, vor 406, Arist. Frösche 1225. Ein Φρίξος δεύτερος wird erwähnt Schol. Aristoph. Frösche 1225. Etym. M. 714, 21. Tzetzesschol. 616 Keil, dazu v. Wilamowitz Her. I[1] 42.

Pleisthenes, vor 415, Aristoph. Vögel 1232 ~ frg. 628. Die Echtheit bezweifelt v. Wilamowitz Herm. XL 1905, 131ff.

Polyidos.

Protesilaos (Max. Mayer Herm. XX 101ff.).

Skyrioi (Robert Bild und Lied 34; Arch. Anz. 1889, 151. Wecklein S.-Ber. Akad. Münch. 1890, 13).

Stheneboia, vor 422, Aristoph. Wespen 711. 1074 (Wecklein 1268
S.-Ber. Akad. München 1888, I 98ff.). Engelmann Annali d. Inst. 1874, 35ff. Vogel Szenen eur. Trag. auf Vasenb. 85f. Engelmann Arch. Stud. zu den Trag. 85ff.

Telephos, 438. O. Jahn Telephos und Troilos 1841. Ribbeck Röm. Trag. 105ff. Wecklein S.-Ber. Akad. München 1878, II 198ff. Vogel a. a. O. 89ff. Robert Arch. Jahrb. II 244ff.; Bild u. Lied 146. C. Pilling Quomodo Telephi fabulam et scriptores et artifices veteres tractaverint, Diss. Halle 1886.

Temenidai, vor 406, Schol. Arist. Frösche 1338.

Temenos.

Theseus, vor 422, Aristoph. Wespen 312 (v. Wilamowitz Anal. Eur. 171f.); da Theseus mit Aigeus und Hippolytos I eine Trilogie war, vor 431 (v. Wilamowitz Herm. XV 481ff. Robert Bild und Lied 33. M. Mayer De E. mythopoeia 62ff. G. Körte Strena Helb. 169, vgl. aber Robert Journ. of Hell. Stud. XX 94).

Thyestes, vor 425, Aristoph. Acharn. 433.

Bruchstücke sind erhalten von den Satyrspielen (für die ich von vornherein auf die vortreffliche Abhandlung von Reichenbach Progr. Znaim 1889 und die dort angeführte Literatur verweise, der ich nur einiges Wichtigere zu den einzelnen Stücken beizufügen habe; eben erschien Joh. Schmidt E. Verhältnis zu Komik u. Komödie, 1. Teil Kap. 1 u. 2. Progr. Grimma 1905, wo S. 4—11 die Satyrspiele, weiterhin ‚komische Elemente' in anderen Stücken des E. behandelt werden) Autolykos, Busiris (v. Wilamowitz De trag. graec. frgm. 18. Radermachers Beobachtung Rh. Mus. LVII 278ff. wäre weiterzuführen und zu beweisen, daß der Busiris vor dem Orest gedichtet wurde, was freilich auch so fast selbstverständlich ist), Eurystheus (Lamia

Digitized by Microsoft®

nur als Titel erwähnt in unsicheren Zeugnissen, vgl. auch M. Mayer Arch. Ztg. XLIII 119ff.; Athen. Mitt. XVI 300f.), Skiron (vgl. Wernicke Arch. Jahrb. VII 212, Reste der Hypothesis auf einem Papyrus, Amherst Papyri II p. 60, s. o. ⟨373⟩, dazu Weil Études de littérature et de rhythmique grecques 8f.), Syleus, der allein mit Wahrscheinlichkeit annähernd datiert werden kann, zwischen 438 und 424, v. Wilamowitz Her. I² 74 (Reichenbach a. a. O. 7ff. und v. Wilamowitz a. a. O. ergeben die fast vollständige Rekonstruktion).

Der Überblick über die erhaltenen Dramen allein kann auch einige Stufen der Entwicklung der Dichtung des E. erkennen lassen. Von dem eigentlichen Werden und ersten Wachsen seiner Kunst freilich wissen wir nichts; das erste Stück, das wir noch lesen, schrieb er, als er bereits die ἀκμή des Lebens, das 45. Lebensjahr, überschritten hatte; die ersten seiner großen Tragödien, die wir noch haben, schrieb er, als er über 50 Jahre alt war. Wenig helfen uns die paar Daten und die Fragmente aus der früheren Zeit, die uns wenige Stücke einigermaßen kenntlich machen (Phaethon). Aber innerhalb der späteren Zeit können wir einige Perioden nicht schwer unterscheiden. Ich setze deren fünf an.

1. Die Zeit der neuen, vor allem erotischen Stoffe und Motive.
1269 Es gilt für die gesamte Dichtung des E., daß er lange nicht so wie die beiden anderen großen Tragiker sich anschließt an homerische, epische Stoffe. In dieser Zeit zeigt sich besonders, daß er bisher nicht behandelte Stoffe aufsucht, von denen es heißt oder heißen könnte παρ᾽ οὐδετέρῳ κεῖται. Er erobert das erotische Motiv für die tragische Bühne, eine künstlerische Tat von unermeßlichen Folgen: Hippolytos (den Stoff behandelt er zweimal, vor und nach der Medea) und Medea sind die ersten uns erhaltenen Stücke, die das Dämonische der Liebesleidenschaft und der Eifersucht im Drama darstellen. Eine Reihe anderer Stücke dieser früheren Zeit wie namentlich die Stheneboia und der Aiolos (der Inzest der Geschwister Makareus und Kanake war Hauptmotiv) gehören in die Reihe der Darstellungen der gleichen Probleme; man erkennt wie E. gerade die unheimlich brütenden Leidenschaften, schwüle, ja krankhafte Verhältnisse aufsucht. Gerade aber auch Dramen, in denen die Auflehnung gegenüber der hergebrachten Religion, der Zweifel an Walten und Dasein der Götter zum Ausdruck kam, fallen in diese erste, uns bekanntere Epoche. Der Himmelstürmer Bellerophon und die Sophistin Melanippe sind die deutlichsten Typen solcher religiösen Revolutionsdramen.

Digitized by Microsoft®

2. Die Zeit der politischen und patriotischen Dichtung. Eine Abgrenzung dieser beiden ersten Perioden ist zeitlich schwer möglich und die Werke beider Art gehen mannigfaltig nebeneinander her. Wie die Stücke der Art, wie ich sie zur ersten Epoche charakterisierte, bis weit in die 20er Jahre hineinreichen, so gehen Dramen der zweiten Gruppe jedenfalls bis gegen den Anfang des Peloponnesischen Kriegs zurück. Attische Stoffe hat E. in allen verschiedenen Perioden aufgesucht, bevorzugt gerade in dem ersten Jahrzehnt des Krieges (Aigeus [sogar vor 431], Theseus, Hippolytos, Ion, Erechtheus [die Zeit der Alope ist unbekannt]). Die Herakliden und die Hiketiden sind für uns die Beispiele der Poesie des E., die die Menschlichkeit Athens und die Herrlichkeit seines Vaterlandes preist und in die politischen Verhältnisse, wie es auch in der Andromeda zu Anfang des Krieges geschieht, von der Bühne aus hineinspricht. Die Hiketiden, zugleich mit dem Erechtheus aufgeführt, sind ein Festspiel zum Frieden 421, ein ἐγκώμιον Ἀθηνῶν, wie schon die Alten es bezeichneten.

3. Eine Zeit der politischen Verzweiflung und des ‚Weltschmerzes', wie man nicht ganz treffend sich ausgedrückt hat, läßt sich einigermaßen abgrenzen. Man mag über den Herakles subjektiv verschieden urteilen, ob er bereits der Zeit, da er für sein Vaterland keine Hoffnung mehr hat, angehört (s. v. Wilamowitz Her. I² 132ff.). Sicher weist ihn die ganze Stimmung des Dichters zwischen die Hiketiden und die Troerinnen. Auch die Vermutung, die v. Wilamowitz ausgesprochen hat (a. a. O. 135), daß der Bruch des E. mit allen nationalen Hoffnungen zusammenhänge mit der Person des Alkibiades, dem er noch 420 (die Zeit scheint mir sicher) ein Siegeslied gedichtet hat, wird unbeweisbar, aber wahrscheinlich bleiben. Die troische Trilogie 415 ist erklärlich in völligster Verzweiflung an allen irdischen Hoffnungen gedichtet, eine Tragödie des letzten Gerichts über alles Griechentum.

4. Die Zeit des bürgerlichen Schauspiels, des Intrigenstücks, des 1270
phantastischen Rührstücks. Zwar lassen sich die mannigfachen Aufgaben, die E., der sich mit Energie aus der weltverachtenden Stimmung zu rastlosem Schaffen herausreißt, in diesen Jahren bis zu seinem Abschied von der Vaterstadt sich gestellt hat, nicht unter einen Gesichtspunkt bringen. Am meisten tritt hervor, daß er in einer Reihe von Stücken Stoffe und Personen des Mythos immer mehr wie Vorgänge und Menschen des ihn umgebenden Lebens behandelt, denen nur eben noch die mythischen Namen hinderlich sind, frei von den Fesseln der Tradition des dionysischen Festspiels ein bürgerliches Schauspiel zu gestalten. In den Phoinissen aber schichtet er noch

Digitized by Microsoft®

einmal alle Motive der thebanischen Tragödien übereinander, um ein grandioses Rührstück zu schaffen, das im Altertum seine ungeheure Wirkung nie verfehlt hat. 408, ehe er geht, entsagt er ausdrücklich dem πρακτικὸς βίος in der Antiope.

5. Die Zeit des makedonischen Aufenthalts. Das charakteristische Stück dieser anderthalb Jahre, das ganz in der neuen Umgebung wurzelt, sind die Bakchen. Er gibt sich als Dichter dem dionysischen Rausche ganz hin, er schwelgt in der Stimmung, daß es so schön wäre, Frieden zu haben vor dem Zweifeln und dem Grübeln — er starb ohne ihn zu finden. Daß der nahezu 80jährige Dichter dies Drama schreiben konnte, wird immer ein Wunder bleiben.

Für die Gesamtentwicklung des Euripideischen Dramas ist der Punkt am wichtigsten, daß der Widerspruch zwischen der Tradition des Mythos und den künstlerischen Zielen und Problemen des Dichters immer schärfer wird und schließlich das ganze Kunstwerk auseinandersprengt, das nur noch mit den gewaltsamsten Mitteln scheinbar zusammengehalten werden kann. Am Ende dieser Entwicklung stehen für uns Elektra und Orestes. Der Mythos war der notwendige Stoff des heiligen Spiels des Dionysos und wie ihn E. auch modifiziert, die traditionellen Stoffe sind zu fest gefügt als daß er sie ganz sprengen könnte. Sein religiöses und sittliches Gefühl lehnt sich auf gegen den Gang und die Tatsachen der alten Geschichten und er kann nicht anders als es ehrlich auszusprechen: so verneint, verfolgt, vernichtet er selbst den Mythos, in den schließlich einzumünden er durch die geheiligten Traditionen seines Theaters gezwungen ist. Die Darstellung der Heldensage auf der attischen Bühne hatte sich, wie jede Kunstform zu ihrer Zeit, abgelebt, und hatte, wie natürlich, die Adaptierung der Heroen an die Menschen der Zeit des Dichters immerwährend Fortschritte gemacht, so war dem E. klar und unabweisbar der Widerspruch zwischen der Lösung der alten Konflikte, wie ihn die Sage gab und wie ihn die Sittlichkeit seiner Zeit geben würde und geben müßte. Da konnte kein Orestes ohne Reue und Strafe von dannen gehen. So ist sein modernes Drama, das die sozialen und sittlichen Konflikte seiner Zeit darzustellen drängte, zu innerstem Zwiespalt verdammt durch die Fesseln einer Tradition, die E. gar nicht zerbrechen konnte. Was als schärfster Tadel berechtigt scheinen mußte und objektiv auch berechtigt ist, bleibt für den Dichter selbst
1271 und sein Streben der höchste Ruhm. Der Schritt, die mythischen Geschichten und Namen abzuwerfen und die Stoffe freizumachen, ist von der neueren Komödie getan worden, die sich zwar nach dem

Digitized by Microsoft®

Spiel des Kratinos und Aristophanes nennt, aber die direkte Fortsetzung der Tragödie des E. ist. Die Komödie hatte die Freiheit der Stoffe: so konnte nur unter ihrem Titel ein modernes vom Mythos erlöstes Drama sich bilden. Freilich waren nun für diese Komödie die bedeutendsten Probleme der Euripideischen Tragödie nicht mehr möglich. Aber sogar an der Art der Masken dieses neuen bürgerlichen Schauspiels sieht man, wie es nicht die altattische Komödie weiterführt, sondern die Euripideische Tragödie (Dieterich Pulcinella 52). E. hat in heißem Ringen dem ‚modernen' Drama die Bahn gebrochen.

Die dramatische Kunst des E. in Kürze darzustellen ist außerordentlich schwierig. Hauptpunkte lehrt am besten die Parodie des Aristophanes kennen, noch weniger die der Acharner und Thesmophoriazusen als die ausführliche der Frösche, die uns, wenn wir von Spott und Parteistandpunkt des Komikers und Tendenz des Stückes abzusehen verstehen, erkennen läßt, was dem Altertume die Hauptpunkte in der Kunst, eine Tragödie zu schreiben, waren. Spott und Parodie geht, wie Bruns (Das literar. Porträt 154f. 159ff.) fein gezeigt hat, nicht auf die Person, sondern auf das Wesen seiner Kunst. Es sind zunächst ein paar scheinbar nebensächliche Kunstmittel, die für die dramatische Technik des E. einst wie jetzt besonders charakteristisch erschienen sind. Die Prologe mit ihrem bald im schematischen Formalismus erstarrten Aufbau hat man immer wieder zu erklären sich bemüht, immer wieder in neuer Verwunderung, wie ein solcher Meister dramaturgischer Ökonomie einer so schalen Technik habe verfallen können. Zum Besten, was zum Verständnis der Prologe gesagt ist, gehört auch heute noch, was Lessing Hamb. Dramat. 1. Stück, 49. und 50. Stück auseinandersetzt. E. ‚ließ seine Zuhörer also ohne Bedenken von der bevorstehenden Handlung eben so viel wissen, als nur immer ein Gott davon wissen konnte, und versprach sich die Rührung, die er hervorbringen wollte, nicht sowohl von dem, was geschehen sollte als von der Art, wie es geschehen sollte'. Die Prologe gaben zum voraus alles an, was zum Verständnis der Handlung zu wissen notwendig, was dann am nötigsten war, wenn der Dichter die Voraussetzungen des Mythus änderte und erst spätere gelegentliche Hinweise falschen Erwartungen und Mißverständnissen nicht sicher vorgebeugt hätten. In der Regel kehren mehrere Teile des Prologs wieder: die redende Person nennt sich und den Ort der Handlung (oft mit ὅδε), Früheres wird erzählt, die wesentliche Handlung wird angegeben, etwa der Furcht oder Hoffnung Ausdruck gegeben. Die Handlung des Dramas beginnt immer erst nach dem Prolog, oft setzt sich darnach

Digitized by Microsoft®

noch die Exposition fort. Man erkennt, daß der Prolog sich immer mehr vom eigentlichen Drama loslöst und daß ihn darum E. sorglos in rhetorischer Manier behandelt. Ein Bedürfnis, wie das nach dem
1272 Theaterzettel und auch nach einer Kenntnis der Haupthandlung überall da, wo nicht die Spannung der Neugier des Publikums das Wesentlichste ist, wird durch diese ‚Vorrede' befriedigt, und dieser κῆρυξ, der das πρόσωπον einer oft sehr wenig mit der Handlung des Stückes verknüpften Person trägt, gehört kaum noch zu dem Kunstwerk selbst (κῆρυξ, vgl. Arist. Acharn. 11 mit Schol.). Die weitere Entwicklung des Prologs im antiken Drama zeigt diese Auffassung immer deutlicher (s. bes. Leo Plautin. Forsch. 170ff., auch Fabia Les prologues de Térence 1888, 60ff.).

Die Technik der Euripideischen Prologe im einzelnen haben namentlich erschlossen Klinkenberg De E. prologorum arte et interpolatione, Bonn 1881 und v. Arnim (derselbe Titel) Greifswald 1882. Gegen die Annahme zahlreicher Interpolationen und Erweiterungen, die nach Klinkenberg die Prologe heimgesucht hätten (er schließt an Useners Ausführungen Rh. Mus. XXIII 158ff. an), wendet sich die Verteidigung v. Arnims.

Der deus ex machina hat von alters ähnlichen Tadel wie der Prolog erfahren. Er hängt ersichtlich oft damit zusammen, daß die Zerstörung des Mythus durch E. und die gänzlich unauflösbar gewordene Handlung eine so gewaltsame Endigung der Handlung erzwingen. Nach Schrader Rh. Mus. XXII 544ff. XXIII 103ff., Kuhlenbeck Der deus ex machina in der griech. Tragöd., Osnabrück 1874, A. Dühr De deo ex mach. Eurip., Stendal 1875 urteilt bei weitem am richtigsten Lindskog Studien zum ant. Drama 70ff. Die Göttererscheinung am Schlusse überhaupt hat E. nicht erfunden, und wenn sich herausstellt, daß das einzige, was in keiner Schlußszene mit dem deus ex machina fehlt, die Stiftung irgendeines Kults, die Gründung einer Stadt, die Prophezeiung von irgend welchen Stammesheroen, die Erklärung einer Verwandlungssage u. dgl., kurz irgendein αἴτιον ist, so wird man annehmen dürfen, daß diese Gottesoffenbarung, die θεία ἀγγελία, am Schluß zum Teil noch immer mit dem aitiologischen Element des heiligen Spieles zusammenhängt, wenn der Mythos z. B. die Einsetzung eines Kults erklärt und darstellt. (An anderem Orte wird dieser Gesichtspunkt ausführlicher dargelegt werden.)[1] Es sind eigentlich nur sechs Dramen, die ein ‚natürliches Ende' haben; denn die Medea schließt tatsächlich ἐκ μηχανῆς, in der Iphig. Aulid. trat ursprünglich Artemis am Schlusse auf. Es bleiben Alkestis, Troerinnen, Hekabe,

[1] ⟨S. Ericus Mueller De Graecorum deorum partibus tragicis, Rel.-gesch. Vers. Vorarb. VIII 3.⟩

Digitized by Microsoft®

Herakliden, Phoinissen, Herakles. Die Alkestis nimmt wirklich eine Sonderstellung ein, in den Troerinnen ist die Götteroffenbarung von Poseidon und Athene am Anfang statt am Schlusse gegeben, am Schluß der Herakliden, der Hekabe und der Phoinissen läßt E. jedesmal eine der Personen göttlichen Orakelspruch verkünden oder zitieren. Nur im Herakles kommt nichts dergleichen vor (wenn man nicht im Schlusse das αἴτιον des ‚Herakles in Athen' sehen will). Es ist sehr bezeichnend, daß E. im Schlusse fast immer mit besonderem Eifer zu der heiligen Legende zurückkehrt, die er so oft selbst zuvor zerstört hat, und daß er offenbar bewußt an ältere Kunst (ich erinnere nur an die Orestie und Promethie des Aischylos) anknüpfend, in für die Zuhörer besonders reizvoller Weise das Spiel in die Erinnerung an bekannte oder bestehende heilige Einrichtungen und heilige Traditionen 1273
einmünden läßt.

In den Epeisodien, den Szenen der Dramen, zeigt E. seine Kunst besonders in dem kunstvollen Aufbau der Reden und Gegenreden bis zu den kunstvoll pointierten Stichomythien, der ῥήcειc einzelner Personen bis zu den mit raffinierter Technik aufgebauten Botenreden (nur zwei treffliche Arbeiten seien aus der Fülle der geringen herausgehoben: Hirzel De E. in componendis diverbiis arte, Diss. Bonn 1862 und Adolf Gross Die Stichomythie in der griech. Trag. u. Kom., Berlin 1905). Der Kampf zweier Personen in Rede und Gegenrede wird in ganz festen Formen ausgebildet und den Reden beider folgen z. B. regulär ein paar Chorverse (meist zwei oder auch vier, einzeln drei oder fünf, nie bloß einer), die den Aufbau der Szene markieren (so die Bemerkung von v. Wilamowitz Her. II² 60). Die Sprache ist immer mehr der des täglichen Lebens angenähert; das entspricht ganz der Gesamtentwicklung der Euripideischen Tragödie, die immer mehr die Realität des Lebens ihrer Zeit eindringen läßt. Auch hier führt der gerade Weg weiter zur neueren Komödie. Das eigentlich Charakteristische aber der Sprache und des Stils der Dialogpartien ist das rhetorische Element. Der Sophistenschüler ist durch und durch rhetorischer Poet. Die ἀγῶνεc und ἀντιλογίαι, die ἄμιλλαι λόγων mit allem rednerischen Schmuck der λέξιc beherrschen seine Stücke. Und zwar finden wir bei ihm die cχήματα λέξεωc, die wir nach Gorgias zu bezeichnen pflegen, bereits vor dessen Auftreten in seinen Stücken. Ἀντιθέcειc, παριcώcειc, ὁμοιοτέλευτα beherrschen z. B. ganz die ἄμιλλα λόγων (Med. 546, vgl. [Gorg.] Helena 13) des Iason und der Medea in der Tragödie, die schon vier Jahre vor dem Auftreten des Gorgias in Athen aufgeführt war (M. Lechner De Euripide rhetorum discipulo,

Digitized by Microsoft®

Progr. Ansbach 1874. Th. Miller Euripides rhetoricus, Diss. Göttingen 1887. P. Hermannowski De homoeoteleutis quibusdam tragicorum, Dissert. Berlin 1881. Norden Antike Kunstprosa I 28f. II 832f.). Mag man nun in Thrasymachos den sehen, der den E. im besonderen angeregt hat (v. Wilamowitz Her. II^2 61, vgl. E. Schwartz De Thrasymacho Chalced. Programm Rostock 1892), oder sich begnügen, festzustellen, daß die Sophisten schon vor Gorgias jene Kunstmittel und Schmuckstücke der Rede kannten und handhabten (Norden a. a. O. 29), jedenfalls zeigt es sich bei E. am deutlichsten, wie Poesie und rhetorische Prosa ineinander übergehen: die Sophisten sind ποιηταί und E. ist σοφιστής. Die wichtige Beobachtung Nordens (a. a. O. 76) darf aber nicht unerwähnt bleiben, daß die Alkestis noch ‚völlig frei von jenen rhetorischen Kunstgriffen' ist, von denen die Medea wimmelt; also hat ganz akut sophistisch-rhetorischer Einfluß zwischen 438 und 431 bei E. eingesetzt.

Es mag gleich an dieser Stelle der metrischen Praxis des E. in den Epeisodien, d. h. im Trimeter Erwähnung geschehen. Außer dem iambischen Trimeter hat nur das der älteren Tragödie wieder entlehnte trochäische Maß durch E. wieder stärkere Verwendung gefunden und
1274 das immer reichere Repertoir seiner Kunstmittel gesteigert: im Herakles kommt es zuerst vor (soweit die Stücke erhalten sind; für Meleagros und Oidipus stellt es v. Wilamowitz fest, Her. I^2 145), dann in den Troerinnen und weiterhin immer häufiger (Ion, Helena, beide Iphigenien, Phoinissen, Orestes, Bakchen, Andromeda, Archelaos, s. v. Wilamowitz a. a. O.). Der iambische Trimeter wird immer beweglicher und freier und wie die Sprache nähert sich ihre Formung im Dialogvers immer mehr dem realen Leben an (wegen der außerordentlich fleißigen Zusammenstellungen nenne ich hier A. Taccone Il trimetro giambico dei frammenti tragici, satireschi e comici, e dell' Alessandra di Licofrone, in den Memorie della R. Academia delle Scienze di Torino, Serie II Bd. 54, 1904). Hier ist das Wichtigste festzustellen, daß die Auflösungen und Anapäste im Trimeter nicht im mindesten eine saloppere, laxere Praxis des E. gegen frühere Technik darstellen, sondern ganz im Gegenteil fein gehandhabte künstlerische Mittel, einer steif werdenden Manier zu entgehen.

Der Chor spielt bei E. für das eigentliche Drama und seine Handlung eine immer geringere Rolle. Er ist für ihn ein überkommenes Bühneninstitut, das er dramaturgisch nur noch verwendet, wenn Pausen auszufüllen, Personen einzuführen, Abschnitte der Diskussion zu markieren sind, um den ‚Monologen', die ohne das unmöglich wären, einen Zu-

Digitized by Microsoft®

hörer zu geben, der doch der Handlung gegenüber völlig unpersönlicher Statist ist. E. hat feste Typen der Vertreter und Vertreterinnen des Chors, und die weiblichen Chöre überwiegen stark (v. Wilamowitz Her. I² 116). Die Chöre sind immer mehr nur ἐμβόλιμα und könnten, ohne das Gewebe der Handlung im geringsten zu lädieren, herausgenommen werden. Die Verselbständigung der Lieder, ja der einzelnen Strophen ist immer mehr zu beobachten. Nun wird aber das überkommene Institut für E. ein Vehikel, seine ganz besondere Kompositionsbegabung, seine musikalische Kunst in der Tragödie zur Geltung zu bringen und neben den eigentlichen Chorliedern wachsen nun immer mehr nicht nur die κομμοί, viel mehr noch die Monodien einzelner Schauspieler an Umfang und brillierenden Kunstmitteln. Die Musik gewinnt in den Bravourarien der einzelnen Sänger die volle Herrschaft. Wir sehen das am deutlichsten an solchen Künsten, wie sie Aristophanes verspottet, dem nachgemachten Echo, der Wiederholung der gleichen Worte u. dgl. (Thesmophoriazusen und Frösche). Die Gliederung in Strophen hört auf, die Lieder sind ἀπολελυμένα, metrisch geradezu frei fortlaufende Potpourris. Diese durchkomponierten Arien setzen sich fort in der hellenistischen Lyrik und dann in den Cantica der römischen Komödie (s. Leo Die plautinischen Cantica und die hellenistische Lyrik, Abhandl. Gött. Ges. d. Wiss. N. F. I 7, 1897, zu E. besonders S. 78ff.). Der Gipfelpunkt der Euripideischen Arienkomposition ist das Bravourstück des Phrygers im Orest (für dieses will ich wenigstens ausdrücklich die Analysen, die v. Wilamowitz Orestie II 258 und Gött. Nachr. 1896, 218 gegeben hat, notieren; andere Analysen euripideischer Lieder s. in seinen Kommentaren). Die Parodie einer E.-Arie in den Fröschen 1331ff. stellt sich direkt neben ‚des Mädchens Klage'. Die Einführung und Ausgestaltung der Euripideischen Arien ist beeinflußt 1275
durch die neue Musik, die im Dithyrambos und der Kitharodie emporblühte. Die Angaben des Altertums, die den Timotheos von Milet mit E. zusammenbringen, sind zwar auch heute noch unkontrollierbar; wie die Kunst des E. von der des Timotheos beeinflußt ist, können wir einigermaßen selbst sehen, wenn wir den Omphalos der neugefundenen Perser unmittelbar, etwa wie es der erste Herausgeber ausspricht, mit den Liedern der Iokaste und Antigone in den Phoinissen, der Elektra und des Phrygers im Orestes vergleichen (v. Wilamowitz Timotheos Perser 100f., über die Beziehungen von E. und Timotheos 67). Eine brauchbare Zusammenstellung über die neumusikalische Kunst des E. gibt das Buch von Estève Les innovations musicales dans la tragédie grecque à l'époque d'Euripide, Paris 1902.

Digitized by Microsoft®

Man pflegt für die freiere Behandlung der Lieder, die immer stärkere Vermischung verschiedener Versarten ebenso wie für das stärkere Durchdringen freierer Bewegung des Trimeters als ungefähres Epochenjahr 420 anzugeben, was jedenfalls, soweit eine solche Zahl überhaupt etwas Wahres geben kann, zutrifft (die früher viel benutzten Bücher Arnoldt Die chorische Technik des E., Halle 1878, und Buchholtz Die Tanzkunst des E., Leipzig 1871, mögen auch hier wenigstens genannt sein, und immerhin auch das Neueste, eine Hallenser Dissertation von R. Lohmann Nova Studia Euripidea, Diss. Phil. Hal. XV 1904).

Die Kunst des E. in dem Aufbau und der Ökonomie des Dramas, also die eigentlich dramaturgische Technik ist noch so wenig untersucht (neuerdings einiges Wertvolle bei Detscheff De tragoediarum Graecarum conformatione scaenica ac dramatica, Diss. Gött. 1904), daß hier nur geringe Andeutungen Platz finden können. Die Trilogie in einer zusammenhängenden Handlung hat er offenbar nur selten noch aufgebaut; wir wissen, daß die Stücke der troischen und thebanischen Trilogie in diesem Zusammenhang standen und es ist erschlossen worden, daß der erste Hippolytos, Aigeus und Theseus eine Trilogie bildeten (s. o. zum Hippolytos <S. 379>, und wohl auch Herakliden, Kresphontes und Temenos (v. Wilamowitz Herm. XI 301f. XVII 337ff.). Weiteres hierüber wagt zuletzt Paul Girard La trilogie chez Euripide, Revue d. ét. gr. XVII 1904, 149ff. Man beobachtet dagegen, daß bei einigen Stücken die Einzeltragödie geradezu in zwei Stücke zerfällt, die nur lose aneinanderhängen. Freilich muß man unterscheiden, ob die Teile in der Fortentwicklung ihrer Handlung aufeinander berechnet sind und der erste Teil erst die volle Wirkung des zweiten hervorbringt, wie im Herakles, oder ob wirklich zwei Handlungen ohne innere Einheit aneinander gereiht sind, damit ein Stück voll werde, wie es in der Andromache der Fall ist. Solche Anzeichen einer schnellen, sorglosen Komposition der Dramen finden sich mehrfach gerade in der mittleren Periode der Dichtung des E. E. ist aber von alters der anerkannte Meister der Schürzung und Lösung der dramatischen Verwicklung, der Verknüpfung der Motive der ‚verflochtenen' Handlung. Die Peripetie weiß er oft mit raffinierter
1276 Kunst zur höchsten Erschütterung wirksam zu machen, mehrfach ist ihm dazu das ‚Altarmotiv' – Hartbedrängte am Altar werden im Augenblick der Not, da sie am höchsten ist, gerettet – das in gleichartigen Formen benutzte dramaturgische Mittel. Auch hier ist gelegentlich eine Technik der Spannung gehandhabt, die keinem modernen Dramatiker etwas nachgibt. In der Andromache wie im Herakles gestaltet das Altarmotiv die erste Hälfte des Dramas, im Ion nur eine Szene,

Digitized by Microsoft®

in den Herakliden und Hiketiden trägt es den ganzen Aufbau. Wie er dies ältere Motiv zu den stärksten Wirkungen verfeinert, so auch immer und immer wieder das überkommene Motiv des ἀναγνωρισμός, das in der taurischen Iphigenie seine, soweit wir die Stücke noch haben, feinste Ausgestaltung durch E. erfahren hat (denn in Elektra und Helena ist es lange nicht so fein vorbereitet und ausgeführt). Daß er das erotische Motiv für die Bühne erobert hat, wurde oben kurz ausgeführt. Dies Motiv hat er in allen Hauptformen, die die Tragödie aller Folgezeit beherrscht haben, vorgebildet, von der Liebe der Stiefmutter zum keuschen Stiefsohn, der Eifersucht und Rache des verlassenen Weibes bis zum Inzest der Geschwister. Zu immer neuen Gestaltungen hat ihm aber gerade das uralte Motiv des θρῆνος gedient, wenn ich so alle Motive der ‚Rührung', über die E. verfügt, zusammenfassen darf. Eine Häufung von Rührszenen und rührenden Gestalten charakterisieren geradezu einzelne Stücke, am meisten fielen aber schon im Altertume auf, wie uns so anschaulich die Parodie der Acharner zeigt, die mannigfaltigen Jammergestalten: zerlumpte oder lahme Helden, hinfällige Greise, wimmernde Kinder. Auch in kleinen Zügen bildet sich eine völlige Typik solcher Figuren aus; über den Typus des Greises einige Bemerkungen bei v. Wilamowitz Her. II² 28, 46, 152, über die Kinderrollen bei E. s. Conr. Haym De puerorum in re scaenica Graecorum partibus, Diss. phil. Hal. XIII 222ff. 259ff. Zu den Rührmotiven gehört auch das öfter als Nebenmotiv angewandte Jungfrauenopfer (Herakliden, Hekabe, Erechtheus, aulische Iphigenie, das Knabenopfer des Menoikeus in den Phoinissen; die Todesweihe der Euadne in den Hiketiden stellt darüber hinaus noch ein höheres tragisches Motiv dar). Über eine Reihe, es kurz zu sagen, pathologischer Motive verfügt die Kunst des E. Vor allem weiß er ganz anders als seine Vorgänger den Wahnsinn durchaus realistisch so darzustellen, wie ihn auch die alten Mediziner beschreiben (Dieterich Rh. Mus. XLVI 30 ⟨oben 53⟩f. H. Harries Tragici graeci qua arte in describenda insania usi sint, Diss. Kiel 1891), namentlich im Herakles, der taurischen Iphigenie und im Orest. Damit ist zweimal verbunden das Motiv der Schlafszene. Wir wissen nicht, ob es von E. erfunden ist, denn auch in der Eriphyle des Sophokles kam es in der gleichen Verbindung vor (frg. 198 Alkmeon schlief), die Szene im Herakles hat Sophokles in den Trachinierinnen nachgemacht, E. hat im Orest noch einmal mit den Künsten der neuen Musik alle Wirkungen dieses Motivs ausgenutzt (Dieterich Rh. Mus. XLVI 25 ⟨oben 48⟩ff.). Mit dieser Szene hängt eng zusammen die Verwendung des Motivs des körperlichen

Digitized by Microsoft®

1277 Schmerzes auf der Bühne, die eine eingehende Untersuchung verdient, und die stärkste Steigerung dieses Motivs in den Sterbeszenen, die recht wohl eine Entwicklung erkennen lassen (einige Bemerkungen bei Dieterich a. a. O. 45 〈oben 67〉f.). Von besonderer Wichtigkeit sind ferner die Motive des Traums und der Orakel in den Dramen, die bisweilen eine nebensächliche, oft dramaturgisch eine Hauptrolle spielen. Mit Recht ist bereits darauf hingewiesen worden, daß die Orakel für die antiken Dramen durchaus zu den rein menschlichen Motiven gehören, weil sie für jene Menschen eine Realität sind. Auch wenn mit Untersuchungen über die Motive, wie ich sie andeute, nicht viel zu ‚erreichen' ist, wie man gemeint hat: die Entwicklungsgeschichte der dramatischen Kunst selbst, speziell der Euripideischen, ist ein viel größeres Problem als eine einzelne Datierungsfrage. Die Kunst der Charakteristik der Personen kann nicht in Kurzem geschildert werden, ohne auf Verhandlung des einzelnen einzugehen. Das Typische gewisser Personen ist schon bemerkt worden, wie bei Kindern und Greisen (s. o. 〈403〉), so besonders bei Herolden, Dienern und Dienerinnen (v. Wilamowitz Her. I^2 122; über Tyrannen s. ebd. II^2 61; wenig Förderndes bei Walther Heim Die Königsgestalten bei den griech. Tragikern, Diss. Erlangen 1904, 79ff. u. s. Joh. Schmidt Der Sklave bei Euripides, Festschrift der Fürstenschule Grimma 1891, 93ff. und Programm von Grimma 1892).

Es hätte nun zum Schlusse noch eine kurze Darlegung der Weltanschauung des E. zu folgen. Da sie präzis heute noch nicht gegeben werden kann, begnüge ich mich mit einigen Hinweisen auf die wichtigste Literatur, die diese Fragen gefördert hat. Das Buch von Wilh. Nestle, E., der Dichter der griechischen Aufklärung' Stuttgart 1901 kann wohl als Zusammenstellung reichen Materials gute Dienste leisten; richtige Resultate sind von vornherein deshalb unmöglich, weil Nestle in harmonisierendem Bestreben, aus beliebigen Äußerungen irgend welcher Personen der Dramen, mit sorgloser Benutzung der Fragmente, ohne den Grund zu legen durch Untersuchung der Stellen der erhaltenen Stücke, wo nachweisbar der Dichter aus dem Stücke hinaus spricht, ein ganz falsches Mosaikbild einer einheitlichen Weltanschauung gewinnt (vgl. Zielinski Neue Jahrb. 1902, 635ff. E. Bruhn Gött. Anz. 1902, 644ff.). Einige frühere Werke sind in verschiedener Richtung brauchbar, die besten Decharme Euripide et son théâtre, Paris 1893 (dazu namentlich Weil Études sur le drame ant. 93ff.) und Kuiper Wijsbegeerte en Godsdienst in het drama van E., Haarlem 1888, außerdem Berlage Commentatio de E. philosopho, Leiden 1888 und Verall

Digitized by Microsoft®

E. the rationalist, a study in the history of art and religion, Cambr. 1895. Am besten aber, im wesentlichen richtiger als die genannten Werke orientieren die paar Seiten bei Rohde Psyche II[3] 247ff. und v. Wilamowitz Her. I[1] 22ff. (vgl. auch Gomperz Griech. Denker II 8ff.).

Über die politischen Anschauungen des E. orientiert am besten K. Schenkl Die politischen Anschauungen des E., Ztschr. für österr. Gymn. XIII 357ff. 485ff. (die meisten in Betracht kommenden Stellen, übersichtlich angeordnet und zusammengestellt), vgl. Haupt Die äußere 1278
Politik des E., Programm Eutin 1870; viele feine, freilich auch viele übereilte Bemerkungen bei Dümmler Prolegomena zu Platons Staat, Rektoratsprogr. Basel 1891. Bei den sozialen Meinungen des E. kommt insbesondere seine Ansicht über Sklaven und seine Stellung zum weiblichen Geschlecht in Frage. Seine freien Ansichten über die ‚Menschenrechte' der Sklaven sind klar zu erkennen (sehr treffende Bemerkungen über die sozialen Gedanken des E. über Adlige, Geld, Sklaven, wie auch über seine politische Stellung in dem Vortrag Ribbecks über E. und seine Zeit, Bern 1860, jetzt Reden und Vorträge 146ff., der fast 30 Jahre lang das Beste war, was überhaupt über E. geschrieben war); zum typischen Weiberfeind ist er, der vom Weibe die tiefste Kenntnis hatte, die sich nicht ohne Erfahrung erwirbt, gewiß nur geworden, weil er die Äußerungen gegen die Weiber, denen mindestens ebenso zahlreiche und ebenso starke für die Weiber gegenüberstehen, mit so ungewohnter Ungeniertheit auf seiner Bühne aussprechen läßt und weil der σκυθρωπός und αὐστηρός die längste Zeit seines Lebens aller holden Geselligkeit und allem Weiblichen entfremdet erschien (zuletzt über Euripide et les femmes Masqueray Revue des études anciennes V (1903) 101ff. und 234ff., besonders ausführlich Decharme a. a. O. 133ff.; richtiger urteilt Zuretti Riv. di filol. 1897, 53ff.).

Die religiösen und philosophischen Anschauungen des E. sind am schwersten im einzelnen festzustellen. Hier vor allem ist zu betonen, daß der echte Dichter, der den verschiedensten Strömungen und Stimmungen seiner Zeit nachgibt, sie fühlt und versteht, die entgegengesetztesten Meinungen in seinen Stücken zu Wort kommen läßt. Bei dem dramatischen Dichter, der dazu noch bei den rhetorisch-sophistischen Neigungen seiner Kunst immer wieder zwei entgegengesetzte Meinungen in Rede und Gegenrede vertreten läßt, wird erst recht nicht in jedem aus dem Zusammenhang gerissenen Stücke seine Anschauung gesehen werden können. Das tritt aber zu deutlich immer wieder hervor, wie er mit seinem Zweifel an allem traditionellen

Digitized by Microsoft®

Götterglauben ringt, wie er am Dasein der Götter selbst und an einer gerechten Weltordnung irre wird. An ein persönliches Leben nach dem Tode glaubte er nicht; er spricht öfters von dem Geiste, der in den Äther, dem Körper, der zur Erde geht, ein Glaube, der damals verbreitet war, vielleicht mit mystischen Lehren direkten Zusammenhang hat (Dieterich Nekyia 100ff. 104. Rohde a. a. O.). Es gibt Stellen genug, da der Dichter ohne jeden Zweifel selbst seine Meinung sagt, und vieles zeigt bereits Wahl und Anlage der Stoffe und Motive. E. ist erfaßt von der ganzen geistigen und sittlichen Revolution seiner Zeit und er spiegelt sie, ein echter Dichter, in seinen Kunstwerken wieder. Daß dieses Kunstwerk auf den religiösen Traditionen beruht, die für ihn vernichtet sind, daß er so die Form des Kunstwerks selbst zerstört, indem er es mit dem neuen Geiste erfüllt und sprengt, ist nicht seine Schuld, sondern der Zeit, die sein Leben und seinen Geist nährte. Und derselbe Dichter kann nicht einmal, sondern öfter, ja fast ein ganzes Stück hindurch die Stimmung festhalten und sie aus-
1279 sprechen lassen, daß der Friede des Glaubens an die väterlichen Überlieferungen das Beste sei und nicht übermütig zu rühren an die Grenzen, die menschlichem Wissen gesteckt seien (oft mit den für die Tragödie ganz traditionellen Gedanken). Aus seinen formulierbaren Anschauungen über Welt und Seele kann man am ersten die präzis aussprechen, daß er einen Dualismus von Geist, Gott, Äther und andererseits Stoff, Körper, Erde dachte. Manches mag durch Anregung der Mystik, die zu seiner Zeit so stark hervortrat, an ihn herangekommen sein, und er kennt die orphischen und ähnliche Weihen und Verheißungen sehr wohl, wie der Hippolytos zeigt, und besonders die Kreter, er benutzt den von pythagoreischer Anschauung durchzogenen Epicharm (zuerst v. Wilamowitz Her. I[1] 29, dazu Diels Sibyll. Blätter 34. Kaibel Com. Gr. Fr. I 133. Nestle Unters. über die philos. Quellen des E. 601ff., wo noch weitere Literatur verzeichnet ist. v. Wilamowitz nochmals Textgesch. d. griech. Lyriker, Abh. d. Gött. Ges. d. W. N. F. IV 3 [1900] 26ff.), aber er hat sich immer wieder mit Haß von aller Mystik losgemacht und wie er persönlich die Mantik ablehnt und verachtet, kann man deutlich aus einer Reihe von Stellen abnehmen (Radermacher Rh. Mus. LIII 500). Die Festlegung bestimmter philosophischer δόξαι ist darum so untunlich, weil der Dichter nicht die Sätze der Philosophen in Verse bringt und in gar manchen Aussprüchen der eine dieses Philosophen, der andere jenes Einfluß oder Anregung heraushört und anzunehmen berechtigt ist. Und keinem einzigen der Philosophen, die in Betracht kommen, ist er etwa auch

Digitized by Microsoft®

nur in dem größeren Teile seiner Weltanschauung gefolgt – vielleicht je nach der unmittelbaren Einwirkung dem einen mehr als dem anderen –, aber dergleichen läßt sich vielfach nicht mehr feststellen. Am meisten in Betracht kommen von Philosophen, die auf ihn Einfluß übten, Anaxagoras (Valckenaer Diatr. 28ff. v. Wilamowitz Anal. Eur. 163ff.; Her. I[1] 25. Weil Études sur le drame antique 21. Parmentier E. et Anaxagore, Paris 1893) und die Sophisten, unter ihnen vor allem Protagoras (v. Wilamowitz a. a. O. 26. Diels Fragm. der Vorsokratiker 518). Schwierig ist es, festzustellen, wie weit der Eindruck reicht, den E. von Herakleitos empfangen hat (v. Wilamowitz Her. I[1] 27. II[2] 25. 279; De trag. gr. frg. 7), noch schwieriger, wie weit etwa Archelaos Einfluß gehabt hat (v. Wilamowitz I[2] 24). Dagegen ist eine ganz sichere Beeinflussung, ja in diesem Falle fast direkte Entlehnung einer Lehre des Diogenes von Apollonia in den Troerinnen 884 gefunden worden (von Diels Verh. der 35. Philologenvers. Stettin 108; Rh. Mus. XLII 12ff.; Fragm. der Vors. 354), was dann ins Unsichere und Falsche übertrieben worden ist (von Dümmler Akademika 144ff.; Proleg. zu Platons Staat 48ff.); keinesfalls hat die Einwirkung des Prodikos und auch anderer Sophisten viel zu bedeuten. E. selbst ist in gewissem Sinne der bedeutendste Sophist, der am allermeisten dazu beigetragen hat, die Anschauung der neuen Zeit zu verbreiten und die alte Weltanschauung zu vernichten. Seine revolutionäre Predigt geht in ihrer Wirkung nach Stärke und Dauer unendlich weit hinaus über alles, was Protagoras und die anderen Sophisten erreicht 1280
haben. Gedanken des Xenophanes hat E. sicher gelegentlich übernommen (v. Wilamowitz Her. II[2] 272) und seine Gedanken werden ihn im ganzen stark gefaßt haben. Als Zusammenfassung des in all den eben berührten Punkten direkt zur Verfügung stehenden Materials und dessen bisheriger Behandlung ist sehr nützlich W. Nestles Schrift Untersuchungen über die philos. Quellen des E., Philol. Ergänzungsband VIII 557ff. Außer den vorhin genannten Philosophen pflegt noch Sokrates in den Kreis der Erörterung gezogen zu werden. Die einen sagen, daß sich die beiden, E. und Sokrates, hätten abstoßen müssen (v. Wilamowitz Her. I[1] 23), und in der Tat gibt es ja auch kaum tiefer gehende Gegensätze als die Lehre der Sokratik von der Tugend als Wissen und die Überzeugung des E. von der Schwäche des Fleisches und der Macht der Leidenschaften gegenüber allem besseren Wissen; die andern meinen, daß sich die beiden Menschenforscher und Menschenerzieher sehr wohl hätten anziehen können, wenn sie auch Gegenpole waren (Weil a. a. O. 23f.); jedenfalls lehrt

Digitized by Microsoft®

uns die eigene Lebenserfahrung und die Geschichte mancher Freundschaften ganz entgegengesetzter Naturen, daß man aus allgemeinen Erwägungen Beziehungen der beiden Männer zu leugnen kein Recht hat. Ein Vers wie der der Frösche 1491 wäre wohl auch unmöglich gewesen, wenn in Athen notorisch gewesen wäre, daß Sokrates und E. nichts miteinander gemein gehabt, ja sich abgestoßen hätten. Jedenfalls aber darf bei allen Untersuchungen über die Weltanschauung des E. und ihre Quellen nie verkannt werden, daß es sich um eine künstlerische Weltanschauung handelt, die immer ‚eklektisch' ist — wenn man denn dies Wort, das nur bei Philosophen anwendbar ist und tadelnden Beigeschmack hat, durchaus anwenden will — und um einen dramatischen Dichter, der sich in der verschiedensten Personen Denken hinein versetzt und der sich von so mancher Stimmung, manchem Zweifel und mancher inneren Qual loszumachen sucht, indem er sie aussprechen läßt und verkörpert. Keines großen Künstlers Weltanschauung wird sich auf das Prokrustesbett eines philosophischen Systems, einer politischen Fraktion oder einer theologischen Konfession zwingen lassen.

Die Nachwirkung der Euripideischen Tragödie (eine Skizze bei Bergk Griech. Lit.-Gesch. III 565ff., für die römische Tragödie vieles bei Ribbeck Die röm. Trag. im Zeitalter der Republik) und die Schätzung der Kunst des E. bei der Nachwelt kann hier nicht erörtert werden. Aber eine Äußerung des alten Goethe, die eben in den neu herausgegebenen Tagebüchern, 1831, 22. Nov., Weimarer Ausgabe XIII (1903) 176, ans Licht kommt, verdient auch an diesem Orte wiedergegeben zu werden: ‚Mich wundert's denn doch, daß die Aristokratie der Philologen seine (des E.) Vorzüge nicht begreift, indem sie ihn mit herkömmlicher Vornehmigkeit seinen Vorgängern subordiniert, berechtigt durch den Hanswurst Aristophanes. Hat doch E. zu seiner Zeit ungeheure Wirkung getan, woraus hervorgeht, daß er ein eminenter Zeitgenosse war, worauf doch alles ankommt. Und haben denn alle Nationen seit ihm einen Dramatiker gehabt, der nur wert wäre, ihm
1281 die Pantoffeln zu reichen'. So lautet Goethes Tagebuchnotiz, die er nur wenige Monate vor seinem Tode niederschrieb.

Digitized by Microsoft®

XXV

ΧΜΓ[1]

Da ich die richtige Deutung der Zeichen ΧΜΓ geben zu können glaube, möchte ich sie nach den Darlegungen Eberhard Nestles in No. 12 dieser Wochenschrift gegenüber seiner Deutung Χριστὸς Μιχαὴλ Γαβριήλ nicht für mich behalten. Die dreimal ausgeschriebene Formel des Papyrusblattes (die einzelnen Zitate wiederhole ich nicht und verweise auf Nestle), das unzweifelhaft eine Zauberformel geben soll, $\overline{\text{ΧC}}$ ΜΑΡΙΑ ΓΕΝΝΑ (in der Mitte ΜΑΡΙΑ $\overline{\text{ΧC}}$ ΓΕΝΝΑ) fordert Erklärung, ebenso die in der Grabinschrift der Theodote χριστου μαρια γεννα, nicht minder die Variante $\overline{\text{ΧΕ}}$ ΜΓ. Änderungen wie Χριστὸν Μαρία γεννᾷ sind natürlich unerlaubt und versagen ja auch bei den anderen Formen der Formel.

Das Substantiv γέννα ist mir wohlbekannt aus dem Leidener Papyrus W: in der dort eingelegten Weltschöpfung tritt auch eine Γέννα in die Erscheinung, πάντων κρατοῦσα σποράν, δι' ἧς τὰ πάντα ἐσπάρη (Abraxas 8,17ff.); in dem Papyrus heißt es nach Abr. 174,9f.: ἔστιν γὰρ γέννα κόσμου καὶ ἡλίου (Ὥρου γέννα 173,22 ist der Aufgang des Orion, γέννα Σελήνης ist so Bezeichnung des Neumondes). Χριστοῦ γέννα ist in der alten christlichen Literatur gebräuchlich für Christi Geburt, auch geradezu für 'Weihnachten'. Der Kürze wegen kann ich auf die Lexika von Ducange und Sophokles verweisen, wo sich genügende Belege finden. Γέννα heißt Geburt und Gebärerin (der Titel des apokryphen Buches γέννα Μαρίας ist so viel wie in früherem Griechisch γένος M.). So allein werden die überlieferten Formeln deutbar Χριστὸς Μαρία γέννα, Χριστοῦ Μαρία γέννα, Χριστὲ Μαρία γέννα (als Anrufung). Wie weit sich bei manchem bei dem Χριστὸς Μαρία Γέννα der Gedanke an eine Γέννα πάντων κρατοῦσα σποράν unmittelbar mit eingedrängt haben mag, ist eine andere Frage.

[1] ⟨Berliner Philol. Wochenschr. 1906 Sp. 510.⟩

Digitized by Microsoft®

XXVI

Οὖλος ὄνειρος[1]

147 Über die Schwierigkeit, die in den Iliasstellen *B* 6, 8, 22 die Übersetzung „Unglückstraum", „verderblicher" oder auch „täuschender Traum" macht, namentlich in der Anrede des Zeus an den Ὄνειρος v. 8:

βάσκ' ἴθι, οὖλε ὄνειρε, θοὰς ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν,

kommt man trotz aller Erläuterungsversuche nicht hinweg. Zwar ist dieser Ὄνειρος nicht der Traumgott, der selbst über gute und böse Träume verfügt, er ist aber göttlicher Bote des Zeus (v. 26 Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι, v. 56 θεῖος ὄνειρος), Zeus sendet ihn und trägt ihm auf, was er will (*A* 63 καὶ γάρ τ' ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν). Daß er den Boten, der nach der Vorstellung im *B* stets in seiner Umgebung zur Verfügung ist, anrede „verderblicher Traum", weil er ihm dann aufträgt, dem Agamemnon etwas zu sagen, was diesem Verderben bringt, ist ebenso unmöglich als die Vorstellung, daß die verschiedenen Träume, die glückbringenden und die verderbenbringenden, als ἄγγελοι zur Verfügung des Zeus ständen, aus denen er hier einen oder den „verderbenbringenden" herbeirufe.[2] Mit dem orphischen Hymnus 86, der beginnt

κικλήσκω σε, μάκαρ, τανυσίπτερε, οὖλε Ὄνειρε,
ἄγγελε μελλόντων, θνητοῖς χρησμῷ δὲ μέγιστε,

konnte man nur fertig werden, wenn man von „verständnisloser" Anlehnung an Homer sprach. Verbanden die Dichter und die Hörer gar keinen Sinn mit οὖλε? „Verderblich" wäre hier jedenfalls ganz unsinnig.

So sicher οὖλος an anderen Stellen diese Bedeutung hat (*Φ* 536, *E* 717), so ausgeschlossen ist sie hier. Mir scheint von den Bedeutungen,
148 die οὖλος haben kann (s. Brugmann *Indogermanische Forschungen* XI

[1] ⟨Arch. für Rel.-Wiss. IX 1906 S. 147 f.⟩

[2] Brugmann will den in der Tat anstößigen Hiat οὖλε ὄνειρε dadurch beseitigen, daß er οὖλι' ὄνειρε in diesen Vers einsetzt. Das ist schon darum unwahrscheinlich, weil davor und danach das formelhafte οὖλον ὄνειρον, οὖλος ὄνειρος steht. Auf diese Weise ist der Hiat nicht zu beseitigen; man müßte zu der Auskunft Wackernagels (*Bezzenb. Beitr.* IV 281) greifen οὖλος ὄνειρε (wie φίλος ὦ Μενέλαε).

Digitized by Microsoft®

1900, 266 ff.)[1], bleibt nur eine möglich „kraus, lockig". Man weiß, wie die Bewohner des Lichtlandes, des Sonnenlandes, des Götterlandes, die Seligen, typisch den Strahlenkranz und auch lockiges Haar haben (Nekyia 38 ff.). Noch die Seligen der Petrusapokalypse haben es (v. 10) ἥ τε γὰρ κόμη αὐτῶν οὖλη ἦν. Kennzeichen idealer Schönheit ist es auch bei Homer ζ 229 ff. κὰδ δὲ κάρητος οὖλας ἧκε κόμας (Athene dem Odysseus, als sie ihm besondere Schönheit verleiht). Die Boten der Götter bei Traumerscheinungen haben ihre charakteristische Typik, sie sind als „idealschön" und Boten des Lichtlandes aufgefaßt (s. die Zusammenstellungen bei Deubner *De incubatione* 12 f.).[2] Die Vorstellung, die nach Odyssee ω 11 f.:

> πὰρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην
> ἠδὲ παρ' ἠελίοιο πύλας καὶ δῆμον ὀνείρων
> ἦισαν

vorhanden war, macht, scheint mir, οὖλος „lockig" vom Traum„engel" besser verständlich. Es ist neben den sonst vorhandenen, so ganz anderen Vorstellungen von den Träumen (s. τ 360 ff. *Mutter Erde* 60 f.) geradeso möglich, wie der ὄνειρος bei Zeus im *B* überhaupt daneben möglich ist. Nicht nur als Bewohner des Lichtlandes παρ' ἠελίοιο πύλας, auch als himmlischer Bote und himmlische Erscheinung von Zeus ist der „lockige Traumgott" gedacht: eine offenbar festgewordene Wendung, die sich nur im Anfang des zweiten Buches der Ilias für uns erhalten hat, dort gleich dreimal hintereinander.

[1] Lukian Iupp. trag. 40 (Ζεὺς) ἐξαπατᾷ τὸν Ἀγαμέμνονα ὄνειρόν τινα ψευδῆ ἐπιπέμψας beweist nicht einmal, daß Lukian οὖλον = ψευδῆ verstanden habe. Er erzählt ganz einfach, was Ilias *B* im Anfang geschieht, wie es jeder erzählt, ob er nun οὖλος so oder so erklärt. Fick (*Die hom. Ilias* 79) hat durch eine neue Etymologie (mit lit. *privilti* „betrügen") die Bedeutung „täuschend" erlangt, die ja nach der üblichen Etymologie gar nicht ohne weiteres möglich wäre.

[2] Der Hesperos ist bei Kallimachos Hymn. auf Delos 302 οὖλος ἐθείραις. Da wirken natürlich auch die Strahlen der Sterne auf die Vorstellung ein.

Digitized by Microsoft®

XXVII

ΔΙΚΑ[1]

159 Michele Jatta hat kürzlich in den Monumenti Antichi Vol. XVI Tav. III (Erklärung S. 517 ff., S. 29 des Sonderabdruckes, den ich der Güte des Verfassers verdanke) ein Vasenbild aus Ruvo veröffentlicht, das wiederum den leierspielenden Orpheus vor den Unterweltsgottheiten darstellt. Die sonstigen Gestalten sind z. T. andere als auf den bisher bekannten Darstellungen dieser Art und zeigen aufs neue, wieweit hier durch den reichen Typenvorrat Variationen möglich waren. Die richtige Erklärung dieser Orpheusszene scheint ja nun, nachdem Furtwängler sie vertreten hat, allgemein zu gelten, dieselbe Erklärung, die einst, als Kuhnert und ich sie aussprachen, bitter bekämpft wurde. Wie es so oft geht: was zuerst als Unsinn, dann als gefährlich-mystisch galt (Milchhöfer kämpfte, als ob es den alten Panofka noch einmal zu erschlagen gelte), ist nun selbstverständlich. – Eine Gestalt ist von Jatta schwerlich richtig erklärt, die geflügelte weibliche Figur links oben, die mit der Hand in die Türe faßt, vor der sie steht. Die Überschrift liest Jatta AIKA und erklärt das als dorische Form zu Ἀϊκή (motus, violentus impetus zu ἄϊσσω). Ich halte das für unwahrscheinlich, ja unmöglich und vermute, daß entweder ΔIKA dasteht (die Zeichnung ist zu undeutlich)[2] oder dastand und von dem Maler dieses Bildes falsch als AIKA nachgepinselt ward. Die Form Δίκα neben ⊢ εκάτα hat nichts Unwahrscheinliches, nicht einmal neben der links unten sitzenden Δίκη – von der AIKA ganz abgesehen stehen ja ⊢ εκάτα und Δίκη nebeneinander, offenbar nach verschiedenen, nun hier komponierten Teilen verschiedener Vorlagen, die bald dorische, bald attische Inschriften trugen.
160 Man erinnere sich aber zum Verständnis der türwaltenden Δίκη der

[1] ⟨Arch. für Rel.-Wiss. XI 1908 S. 159 f., s. a. E. Harrison, ebenda XII 1909 S. 411.⟩

[2] Jatta teilt mir freundlichst das Resultat einer Nachprüfung mit. *La prima lettera del nome in parola non presenta nessuna differenza dall' ultima, anzi a me sembra maggiormente caratterizzatta come A, mentre offre una rilevante differenza col Δ di* ΔIKH *della figura sottoposta.*

Digitized by Microsoft®

Verse im Proömium des Parmenides (11 ff. Diels, dazu die Anmerkung S. 51):

ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις.
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.

Man hat längst vermutet, daß dies Proömium aus orphischer Literatur entlehnt sei (Diels a. a. O. 21; vgl. Mithrasliturgie 197; Dike in orphischer Doktrin s. besonders Fragm. 125 u. 126 Abel).[1] Nun sehen wir, wie die Torhüterin Dike auch dem hinabgestiegenen Orpheus das Tor öffnet, durch das er auf dem neuen Vasenbilde offenbar eben hindurchgeschritten ist.

[1] Zum Verständnis der „Dike alata", gegen die mir Jatta Bedenken äußert, würde es wohl genügen auf Verse wie Arat. Phain. 133 f. (Δίκη . . . ἕπταθ' ὑπουρανίη) oder die mannigfache Verwandtschaft mit Erinyengestalten (z. B. bei Roscher s. v. Erinys S. 1334 ff. mit den Abbildungen) hinzuweisen.

Digitized by Microsoft®

XXVIII[1]

DIE ENTSTEHUNG DER TRAGÖDIE

163 Die Entstehung der Tragödie ist vor zwei und einem halben Tausend Jahren zu Athen vor sich gegangen. Mag sich etwas mehr oder weniger Ähnliches einmal selbständig in Indien oder etwa in Japan oder irgend sonstwo entwickelt haben, die Tragödie, die ich meine, ist eine Kunstform, die damals in Athen geschaffen, in einheitlicher, nie ganz abgerissener Fortentwicklung noch heute lebt, von dichterischen Schöpfungen und wechselnden Theorien verschiedenster Zeiten und Kulturen beeinflußt, unserer einheitlichen europäischen Kultur noch heute als eine in wesentlichen Merkmalen definierbare Gattung dramatischer Kunstschöpfungen erscheint. Keine Zeit der Blüte dramatischer Kunst ist ohne Spuren in unseren Anschauungen und unserer Dichtung dieser Art geblieben, der Stempel des Ursprungs aber bleibt ihr kenntlich aufgeprägt, ob wir ihn erkennen wollen oder nicht.

Auch das Wesen der Tragödie kann nur aus ihrem Werden erkannt werden: ohne geschichtliches Verständnis des Entstehens kann jegliche Forschung über das Wesen der Tragödie oder des Tragischen höchstens die Tatsachen des heute bei uns aus der disparatesten geschichtlichen Erinnerung und verschiedenartigster Theorie beeinflußten Bewußtseins oder eine Art deduktiv gewonnenen Postulats gewinnen; ihr fehlt die wissenschaftliche Basis, wenn sie nicht die Wurzeln freilegt, aus denen
164 einst Gewächse zuerst aufschossen, die niemals die Bestimmtheit in Wesen und Form ihres ersten Wachstums verleugnen können. Theorie mannigfaltigster Art ist für die Erforschung der weiteren Geschichte der Tragödie von größter Bedeutung, weil sie vielfach so stark bestimmt hat, was nach ihr geschaffen ward, aber wer wirklich die Entstehung der Tragödie begreifen will, hat von den Theorien der Folgezeit abzusehen, sie aus seinen Gedanken radikal zu entfernen, vor allem auch die des Aristoteles, die erst ein äußerst künstliches Produkt der Zeiten

[1] ⟨Archiv für Rel.-Wiss. XI 1908 S. 163 ff.⟩

Digitized by Microsoft®

ist, da die Tragödie der ersten Blütezeit zu Athen vergangen und in ihrer Entstehung nicht mehr verstanden war.

1

Etwas ganz anderes ist es natürlich mit den tatsächlichen Angaben des Aristoteles. Sie sind bei jeder Untersuchung über den Ursprung der Tragödie mit Recht der Ausgangspunkt gewesen. Wir haben ja neben ihnen nur ganz wenige Nachrichten, die wir nutzen können und dürfen, außerdem nur eine Anzahl Denkmäler der Kunst und die alten Tragödien selbst, deren älteste uns die Elemente zeigen müssen, aus denen wir uns diese Kunstform hervorgegangen denken. Ja, es wird die Fortführung unserer Fragestellung wesentlich dadurch bestimmt sein, daß wir gewisse Bestandteile des alten tragischen Spieles als wesentlich und immer wiederkehrend kennen.

Aristoteles läßt in seiner Poetik (c. 4) die Tragödie ihren Ursprung nehmen ἀπὸ τῶν ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον. Schwerlich hat er damit im Sprachgebrauch seiner Zeit, der nun mit dem Worte διθύραμβος eigentlich alle Chorlyrik umfaßte, nur sagen wollen, daß die Tragödie in der Chorlyrik ihren Ursprung habe, und daß in dem Hervortreten von ἐξάρχοντες bei solchen Dithyramben der Anfang des tragischen Dramas zu suchen sei. Wohl haben wir einen „Dithyrambos" des Bakchylides (Nr. 18 bei Blaß), in dem ein ἐξάρχων gegenüber einem Chore steht. Dieses Gedicht stammt aber auf jeden Fall aus der Zeit, als die Tragödie längst in vollendeter Ausbildung vorhanden war, und 165
ich bin noch nicht einmal ganz sicher, daß wir hier ein Beispiel jener δράματα τραγικά hätten, wie sie Pindar zugeschrieben werden. Ein seltsames δρᾶμα, das doch nur als προοίμιον zu irgend etwas anderem Sinn hatte. Wie dem aber auch sei, so muß uns doch die Existenz der Archilochosverse (fragm. 72 B[4]):

ὡς Διωνύσοι' ἄνακτος καλὸν ἐξάρξαι μέλος
οἶδα διθύραμβον οἴνῳ συγκεραυνωθεὶς φρένας

immer wieder auf den Gedanken bringen, daß Aristoteles Nachrichten von einem früheren Dithyrambos hatte und bewußt an die Kunstform einer älteren Zeit anknüpfen wollte. Wenn bei Archilochos der terminus technicus ἐξάρχειν διθύραμβον ebenfalls steht wie bei Aristoteles, und Archilochos also als ein Vorsänger des Dithyrambos dem Chor der Gemeinde gegenübersteht in der dionysischen ἔκστασις, so ist doch dort vor der Entstehung der Tragödie gerade der Anfang des Dramatischen vorhanden, den Aristoteles meint, vorhanden innerhalb des Dionysos-

Digitized by Microsoft®

kultes, in dem sich die Tragödie gestaltet hat. Philochoros der Atthidograph hatte die Archilochosverse zitiert mit den Worten ὡς οἱ παλαιοὶ σπένδοντες οὐκ ἀεὶ διθυραμβοῦσιν, ἀλλ' ὅταν σπένδωσι τὸν μὲν Διόνυσον ἐν οἴνῳ καὶ μέθῃ, τὸν δ' Ἀπόλλωνα μεθ' ἡσυχίας καὶ τάξεως μέλποντες. Ἀρχίλοχος γοῦν φησιν . . . Was da Philochoros hatte und wußte, hatte und wußte Aristoteles auch. Danach werden also doch wohl seine ἐξάρχοντες τὸν διθύραμβον zu beurteilen sein. Das Wort διθύραμβος werden wir wohl nie erklären können, wie so vielfach solche durch seltsame Verwandlungen gegangenen religiösen Gebetsrufe. Θρίαμβε διθύραμβε steht noch in einem Dionysoslied eines der ältesten Satyrspieldichter, διθύραμβος war auch Dionysos selbst, es ist Anruf und Begrüßung des Gottes bei seiner Epiphanie, das dionysische Hosianna. Und sollte nicht wirklich die Tragödie des Aischylos, von dem es heißt μεθύων ἐποίει τὰς τραγῳδίας zur Bezeichnung seines dionysischen Orgiasmus, mehr Zusammenhang, als wir wissen können und vielleicht auch Aristoteles wußte, mit den Liedern haben, die Archilochos οἴνῳ συγκεραυνωθεὶς φρένας mit seinem Chore anstimmte?

166

Wie sehr die Tragödie auf der sog. Chorlyrik fußt, ist natürlich auch ohne das klar und selbstverständlich. Die Chöre der Tragödie mit ihrer Kunstsprache sind ja das lebendige Zeugnis ihrer Herkunft. Es ist gut, nicht zu vergessen, wie diese Chorlyrik in mannigfachster Weise zusammenhängt mit religiösen Begehungen, Götterfesten, Prozessionen und Heroenfesten. Stesichoros besonders verherrlichte die Heroenfeste des Westens, die Gründer und Gründungsfeste der Städte, und seine Chorkompositionen haben in besonderem Maße die Heldensage übernommen und sie zum Mittelpunkt und wesentlichen Inhalt der Chorlyrik machen helfen. Wir könnten mit dem Chorlied dieser Provenienz und mit der ionischen ῥῆσις, wie sie für Attika in trochäischen Tetrametern und Iamben vor allem Solon ausgebildet hatte, die konstitutiven beiden Elemente der Tragödie hinreichend angegeben glauben.

2

Die zweite Angabe, die die Poetik des Aristoteles (c. 4) über die ersten Etappen der Entwicklung der Tragödie enthält, mahnt uns, daß wir wesentliche Faktoren des Ursprungs noch beiseite gelassen haben: ἐκ λέξεως γελοίας διὰ τὸ ἐκ σατυρικοῦ μεταβαλεῖν ὀψὲ ἀπεσεμνύνθη τό τε μέτρον ἐκ τετραμέτρου ἰαμβεῖον ἐγένετο . . . Also die Tragödie ist erst in einer der weiteren Phasen (ὀψέ) der Entwicklung ernst geworden, durch eine Umänderung aus dem Satyrartigen (Satyrspielartigen); sie hat die λέξις γελοία erst verlassen und umgeändert. Das sagt Aristo-

Digitized by Microsoft®

teles, und wir mit unserem Wissen oder vielmehr Nichtwissen haben gewiß kein Recht und keine Mittel, ihn zu widerlegen. Aristoteles hat unmittelbar vorher, nachdem er den Satz über den Ursprung der Tragödie ausgesprochen, den wir oben betrachteten, und den über den 167
Ursprung der Komödie aus den φαλλικά daneben gestellt hat, auf die vielen Verwandlungen der Tragödie hingewiesen καὶ πολλὰς μεταβολὰς μεταβαλοῦσα ἡ τραγῳδία ἐπαύσατο, ἐπεὶ ἔσχε τὴν αὑτῆς φύσιν. Dann macht er einige dieser Veränderungen, einige Etappen des Ganges, namhaft: καὶ τό τε τῶν ὑποκριτῶν πλῆθος ἐξ ἑνὸς εἰς δύο πρῶτος Αἰσχύλος ἤγαγε καὶ τὰ τοῦ χοροῦ ἠλάττωσε καὶ τὸν λόγον πρωταγωνιστὴν παρεσκεύασεν, τρεῖς δὲ καὶ σκηνογραφίαν Σοφοκλῆς. ἔτι δὲ τὸ μέγεθος ἐκ μικρῶν μύθων καὶ λέξεως γελοίας διὰ τὸ ἐκ σατυρικοῦ μεταβαλεῖν ὀψὲ ἀπεσεμνύνθη. Natürlich sind diese Phasen nicht in zeitlicher Aufeinanderfolge gegeben. Daß Aischylos schon allein durch das, was hier angegeben wird, der eigentliche Schöpfer der Tragödie ist, kann kein überlegsamer Leser verkennen. Was im letzten Satze steht, ist natürlich vor ihm oder durch ihn geschehen; denn bei ihm ist die λέξις γελοία verlassen, aus dem σατυρικόν umgesetzt und die Erhabenheit erreicht: durch ihn ἡ τραγῳδία ἔσχε τὴν αὑτῆς φύσιν.

Τὸ σατυρικόν bezeichnet nicht das Satyrspiel, und Aristoteles sagt nicht direkt, daß die Tragödie aus dem Satyrspiel hervorgegangen sei; aber daß die Art des Spieles und Tanzes und die γελοία λέξις, wie sie den σάτυροι eigen war, gemeint sind, liegt auf der Hand. Wann die σάτυροι-Stücke sich in einer bestimmten Eigenart hinter der Tragödie konsolidierten, wissen wir nicht. Daß die Grenzen zwischen den σάτυροι, d. i. Satyrspielen, und den ältesten Komödien fließend, ja kaum vorhanden waren, hat man mit Recht mehrfach beobachtet. Es wird der Titel σάτυροι auch gerade von ältesten Komödien bezeugt, und wie eine Komödie, vielleicht gerade die ebensolchen Titels, von Ekphantides dem dionysischen Kreise angehörte, zeigt ein Vers des Kratinos: Εὖιε κισσοχαῖτ' ἄναξ χαῖρ', ἔφασκ' Ἐκφαντίδης. Eine Komödie des Magnes hieß Διόνυσος. σάτυροι hießen jedenfalls nicht die Böcke als solche, sondern die vollen und füllenden Dämonen im allgemeinen, die in Tiergestalt phallisch nunmehr fast immer im Kreise des Dionysos umgehend 168
gedacht und dargestellt wurden. Die Pferdewesen, die wir auf der Françoisvase mit ihrem Namen bezeugt und auf den über alle Begriffe herrlichen Bildern der Schalenmaler in ihrem dämonischen, entzückenden Treiben sehen, waren σιληνοί; sie konnten auch mit dem allgemeinen Namen σάτυροι genannt werden wie die dämonischen Gestalten, die das Prototyp der Schauspieler der alten Komödie waren und sich mit

Digitized by Microsoft®

dem κῶμος der Tierchöre mannigfachster Art (da waren Strauße, Fische, Schweine, Hähne, wie noch in der kunstgerechten Komödie die Wespen, Vögel, Frösche) zu den attischen κωμῳδίαι vereinigten.

Es wäre gar nicht unwahrscheinlich, daß sich erst mit der Aufnahme der κωμῳδίαι in die staatliche Organisation, die wir jetzt sehr viel früher setzen müssen, als wir früher lange es mit Sicherheit tun zu können glaubten – wohl 489/8 –, diese verschiedenen Gruppen und Gestalten und Gestaltungen des dramatischen Spieles fester sonderten. Aber auf alle die einzelnen Möglichkeiten, die hier über Satyrdramen und Bockschöre mannigfach, ja zum Überdruß erörtert sind, einzugehen, sei ferne; auch das Denkmälermaterial genügt nicht oder doch noch nicht, die Entwicklung, die gewiß mannigfach hin und her ging, zu durchschauen, und bloße Kombinationen, denen nur gegenwärtig gerade kein Denkmal und keine Überlieferung direkt widerspricht, schaffen uns kein Wissen, das uns fehlt. Aber folgende Tatsachen sind sicher: τραγῳδία ist der Gesang der Böcke; das angesichts der wichtigen Denkmäler, die die Böcke, hier sicher als Böcke verkleidete Menschen, um die heraufkommende Pandora oder zur Κόρης ἄνοδος um die aufsteigende Göttin Kore oder Persephatta und um den Totenhermes, also am Totenfeste, dem alten Dionysosfeste, tanzend zeigen, zu bezweifeln, ist nur noch einer Skepsis erlaubt, die keiner Urkunde weicht. Dann mag man τραγῳδία lieber gleich als Speltgesang erklären. Und jene Anrede
169 im Satyrspiel Prometheus πυρκαεύς an den Choreuten als τράγος, und jene Erwähnung der τράγου χλαῖνα im Kyklops des Euripides mag wegerklären, wer glauben kann, daß Pferdegestalten oder wenigstens Schauspieler mit Pferdeschwanz einmal zum Scherz, wenn sich einer den Bart zu verbrennen droht, Bock genannt oder wenn sie als Hirten fungieren müssen, gerade ausdrücklich mit dem Bocksfell ausgestattet eingeführt werden könnten. Daraus folgt dann allerdings, da auf der Neapeler Satyrspielvase und einigen Bonner Vasenfragmenten tatsächlich die Chorspieler den Schurz mit Pferdeschwänzen haben, daß eine Veränderung im Laufe des 5. Jahrhunderts vor sich ging. Daß auf der Neapeler Vase der Schurz bei den meisten aus Bocksfell gemacht ist, an dem der Pferdeschwanz hängt, will ich nicht als ein Dokument der Mischung beider Verkleidungen in Anspruch nehmen. Daß gerade Böcke und Silene (Pferde) im Satyrspiele sich festsetzten, während sie aus der Komödie – vermutlich seit der Organisation 489/8 – verschwunden waren, bestätigt ja auch die zur typischen Verbindung gewordene Bildung des Chores aus dem Chorführer Silen, dem σατύρων γεραίτατος, und den Satyrn, wie sie das Vasenbild und der Kyklops des Euripides zeigen.

Digitized by Microsoft®

Τραγῳδίαι hießen jedenfalls die Stücke, die zuerst vom Staate organisiert und von Bürgern aufgeführt wurden, also da wir diese Zeitangabe doch wohl glauben dürfen, 534. Kamen diese Bockschöre irgendwie von außen oder waren sie altheimisch in Athen? Schon früher ist vielfach mit guten Gründen verteidigt worden, daß diese Chöre aus dem Peloponnes kamen, und die Überlieferungen über Arion sind herangezogen, die ich hier kurz nach den Angaben bei Suidas zusammenfasse: λέγεται καὶ τραγικοῦ τρόπου εὑρετὴς γενέσθαι καὶ πρῶτος χορὸν στῆσαι καὶ διθύραμβον ἆσαι καὶ ὀνομάσαι τὸ ᾀδόμενον ὑπὸ τοῦ χοροῦ καὶ σατύρους εἰσενεγκεῖν ἔμμετρα λέγοντας. Diese Überlieferung hat eine ganz andere Basis erhalten durch die Angabe einer Rhetorenhandschrift, von der soeben Rabe im Rhein. Mus. (1908, Bd. LXIII 170
S. 150) Nachricht gibt. Da heißt es: τῆς δὲ τραγῳδίας πρῶτον δρᾶμα Ἀρίων ὁ Μεθυμναῖος εἰσήγαγεν, ὥσπερ Σόλων ἐν ταῖς ἐπιγραφομέναις ἐλεγείαις ἐδίδαξε. Δράκων δὲ ὁ Λαμψακηνὸς δρᾶμά φησι πρῶτον Ἀθήνησι διδαχθῆναι ποιήσαντος Θέσπιδος. Wenn Solon in seinen Elegien gesagt hat — und diese Angabe der Handschrift wird niemand bezweifeln wollen —, daß Arion die erste Tragödie aufgeführt habe, so war das mindestens zu seiner Zeit eine begründete Meinung. Sie hätte Athen diesen Ruhm nicht bestritten, wenn er ihm zuzuweisen gewesen wäre. Also die erste Etappe der uns erkennbaren Entwicklung: der Dithyrambos des Arion, von τράγοι aufgeführt oder getanzt, die Verse sprachen. Wird noch jemand die Überlieferung von den τραγικοὶ χοροί des Adrastos in Sekyon, die Kleisthenes dem Dionysos ἀπέδωκε, auf „tragische Chöre" im Sinne der ausgebildeten Tragödie und ihrer tragischen Chöre verstehen wollen und nicht als „Bockschöre"? In dem, was wir von Arion hören, vereinigt sich, was Aristoteles leider so kurz hinstellt: er wird als ἐξάρχων, ähnlich wie Archilochos, seinem Chore gegenübergestanden haben, aber der bestand aus τράγοι, mit allgemeiner Bezeichnung σάτυροι. Thespis führte solches Spiel in Athen ein — aber hier waren, nach Aristoteles' Anschauung ohne Zweifel, die λέξις γελοία und die μῦθοι μικροί. Wie kam nun das μεταβαλεῖν ἐκ τοῦ σατυρικοῦ, das ἀποσεμνύνεσθαι zustande? Ist es denn nicht ein Wunder, daß aus den Bocksspringen und Satyrtänzen das höchste Kunstwerk, die „Tragödie" wird? Wie ist es möglich, daß aus dem „Bockigen" das „Tragische" wird?

3

Wir haben bisher die Verkleidung in Tiere, die Tiermaske, die Pferde und die Böcke und all das Ähnliche ohne weiteres hingenommen.

Digitized by Microsoft®

Wie kommt denn solche Verkleidung auf? Ohne Zweifel kennt die
171 antike Komödie auch in ihren ersten Anfängen, so gut wie die Possen und komischen Vorführungen so vieler anderer Völker, Tierverkleidung zum Zwecke eben grotesker Komik. Noch die komische Fratze jeglicher Art bewirkt eben das Fratzenhafte durch irgendwelche Angleichung an das Tier. Die griechischen Physiognomiker geben davon Zeugnisse genug, daß die Charakteristik des Gesichts durch Vergleichung mit Tieren und Tiereigentümlichkeiten gegeben wird. So ist es nur zu natürlich, daß jegliche Tiervermummung und jegliche Tiermaske zu Zwecken der Komik verwendet wird.

Aber sowenig solche bloß komisch-mimische Darstellung von Tieren irgendwo die Entstehung solcher Tiertänze zu begründen scheint, so wenig wird das im Griechischen der Fall sein. Ein Überblick über die Verwendung von Masken bei allen möglichen Völkern ist uns durch mannigfache Zusammenstellungen leicht gemacht; was Andree in seinen Ethnographischen Parallelen und Vergleichen (Neue Folge II, S. 107 ff.) in reichen Materialien ausbreitet, zeigt uns, daß solche Masken zumal bei primitiven Völkern – und da ist ihre eigentliche Funktion am rohesten und darum am deutlichsten – die Träger zu Göttern, Dämonen, Geistern (wie wir es nach unserem Sprachgebrauch wechselnd ausdrücken) machen, die nun in irgendwelcher Begehung religiöser Art, als jene Götter, Dämonen, Geister irgend etwas bewirken. Nicht anders sind gewisse Schreckmasken, die Dämonen scheuchen und davor schützen sollen, zu verstehen – es sind die Masken stärkerer oder doch für jene schreckhafter Dämonen. Daneben kommen andere Arten Masken, die die Dämonen irreführen und so den Träger schützen sollen, kaum in Betracht. Es wird schon jeder solche furchtbaren Masken in unseren ethnographischen Museen in Menge gesehen haben, sei es aus Ostasien, sei es aus Neuseeland, sei es aus Ceylon, sei es von amerikanischen oder afrikanischen Völkern – sie wurden zumeist gebraucht bei allerlei religiösen Tänzen, zumal zauberhaften Fruchtbarkeitstänzen,
172 bei allerlei Heilungszeremonien; sehr häufig stellten sie auch die Toten, die Geister dar, die z. B. fungieren, wenn einer gestorben ist, um ihn nun zu den anderen zu holen. Mit den sog. Perchtenmasken, die man nicht selten in außerordentlich grotesken Exemplaren sieht – z. B. im Museum zu Salzburg –, ist es nicht anders, und wenn früher bei uns zu Lande in den zwölf hellen Nächten die Leute in Tiervermummungen herumgingen, so sollten es auch die Toten sein, die jetzt auf der Oberwelt wandelten.

Primitives wird man zu Primitivem in Analogie setzen dürfen: denn wenn bei den Griechen der Priester sich als der Gott kleidet und seine

Digitized by Microsoft®

Maske aufsetzt, so fungiert er als der Gott, und die γοργονεῖα verschiedener Art sind wenig anders zu beurteilen als die Schreckmasken der rohen Völker. Die Masken in den Gräbern freilich haben mit diesen Bräuchen nichts zu tun, jedenfalls weder die sog. Gesichtsmasken, die wenigstens den Kopf oder vielmehr nur die Gesichtsform als etwas Wesentliches des Menschen, als sein Leben, wir würden sagen, seine Seele, erhalten wollten, noch die mannigfachen Masken, die man in die Gräber legte, und die wohl meistens apotropäisch wirken sollten. Allenfalls hier nicht ganz fernliegend wäre es nur, wenn die Masken von Gliedern des dionysischen Thiasos ursprünglich hier und da bedeuteten, daß sie den Toten holen sollten in den Reigen der Seligen zu dem Gotte.

Die tierischen Tänzer aber um den Gott, die Bockstänzer vor allem, die wir oben erwähnten, die um den Seelengeleiter Hermes, um die aus der Unterwelt emporkommende Kore oder Pandora oder Persephassa tanzten, sind die Geister selbst, die Toten. Daß das Fest, an dem sie tanzten und umgingen, das Fest der Seelen war, ist am deutlichsten am alten Dionysosfeste in Athen, den Anthesterien, dem Blumenfest und zugleich Allerseelen. Πιθοίγια: der Pithos öffnet sich, die Seelen kommen empor, mundus patet; auf einem Vasenbild zu Jena steht Hermes mit dem Zauberstaub über dem Pithos und läßt sie heraufflattern; wer das betrachtet, zweifelt nicht mehr. Χόες: ursprünglich die Spende an 173
die Toten, es ist die μιαρὰ ἡμέρα, man streicht Teer an die Türen, um sich gegen böse Seelen zu schützen. Dahin gehört auch die höchst merkwürdige Geschichte von Orestes, der nach Athen ungesühnt kam und nun vom König Demophon getrennt von den anderen Athenern gesetzt wurde, die an einzelnen Tischchen ihre Spende bekamen; leider wissen wir nicht, wie dann die Sühnung des Orestes gedacht war; eine Seelensühnung war doch gemeint. Χύτροι: die Hülsenfrüchte werden den Toten gespendet, man speist und feiert seine Toten, bis es zuletzt heißt: θύραζε, κῆρες, οὐκέτ' ἀνθεστήρια.

Dionysos selbst ist der Herr der Seelen, an seinem Feste gehen sie um. Sein Thiasos sind eben die Seelen. Wie es einst im Altertum, auch bei den Athenern in eins gedacht wurde, daß die Erde neu fruchtbar wird im Frühling, daß neues Leben emporgesendet wird und die Seelen der Ahnen aufsteigen (etwas anders ist der Glaube an die τριτοπάτορες, die in der Luft umherfliegen und von da in neue Mutterleiber eingehen), ist uns sehr wohl bekannt. Dem entspricht es, daß in dieser Dionysosreligion der Gott der neuen Fruchtbarkeit, des neuen Lebens zugleich der Gott des Totenreiches und der Seelen ist, daß die

Digitized by Microsoft®

phallischen Fruchtbarkeitsdämonen und die Seelendämonen eins sind. Wie lange den Athenern diese Einheit bewußt blieb? Bei den Bockswesen um Hermes, um Pandora, Kore war sie es ihnen doch wohl noch?

Wie man in Athen die Epiphanie des Gottes beging, wissen wir. Das nun schon oft besprochene Vasenbild von Bologna zeigt uns, wie Dionysos und etliche seines Thiasos im Schiff, das auf einen Wagen gestellt ist, durch die Stadt fuhren: er war übers Meer gekommen aus dem fernen Lande, alles neu zu beleben. Das wurde aufgeführt: wer den Gott spielte, mußte des Gottes große Maske aufsetzen, und das ist der Ursprung der sog. „tragischen" Maske. Dieser erste Schauspieler, der vor den Chor trat, ist der ὑποκριτής, er ὑποκρίνεται unter der
174 Maske, unter dem Gotte, wie der ὑποφήτης unter dem Gotte spricht. Jener carrus navalis, wie man wohl der Kürze halber mit einer späteren Bezeichnung sagen darf, ist in der Tat, was die Überlieferung als Wagen des Thespis festgehalten hat. Von Thespis wissen wir nichts sonst; aber der Satz des Horaz 'dicitur et plaustris vexisse poemata Thespis' ist nun doch richtig.

Das wäre also die zweite Etappe, die wir in allem Dunkel unterscheiden. Die Einführung der alten τραγῳδία nach Athen, die Arion anderswo zuerst aufgebracht hatte.

4

Daß an dem jährlichen Feste der Toten eine Totenklage statthaben mußte, ist selbstverständlich. Und wir wissen ja durch jene Nachricht des Herodot von den Adrastoschören in Sekyon, die jedenfalls, ob man nun die τραγικοὶ χοροί als „tragische Chöre" oder Bockschöre verstehen mag, eine dramatisch ausgestattete, jährlich wiederholte Totenklage darstellten: τὰ πάθεα ἐγέραιρον. Die Totenklage epischer Zeit, von der wir wissen, ist so gestaltet, daß ein ἐξάρχων die Klage beginnt und ein Chor den Refrain singt. ἐξῆρχε γόοιο heißt es in offensichtlich typischer Wendung in der bekannten Totenklage im letzten Buche der Ilias. Ein ἐξάρχων also vor seinem Chor wie der ἐξάρχων τὸν διθύραμβον. Eine andere Form der Totenklage sind Wechsellieder, zu denen der Chor den Refrain singt; zur Zeit des Epos hat man sie auch schon den Chören überlassen, die das kunstmäßig verstanden. Die κομμοί, die Klagelieder der Weiber mit dem Schlagen der Brüste, sind gewiß auch in Athen sehr alt. Wie ausgebildet die Gesänge durch die Gegenchöre bei solcher Gelegenheit waren, zeigt auch eine Ausführung in Platons Gesetzen (p. 947^{b}): τελευτήσαι δὲ προθέσεις τε καὶ

Digitized by Microsoft®

ἐκφορὰς καὶ θήκας διαφόρους εἶναι τῶν ἄλλων πολιτῶν· λευκὴν μὲν τὴν στολὴν ἔχειν πᾶσαν, θρήνων τε καὶ ὀδυρμῶν χωρὶς γίγνεσθαι, κορῶν δὲ χορὸν πεντεκαίδεκα καὶ ἀρρένων ἕτερον περιισταμένους τῇ κλίνῃ ἑκατέρους οἷον ὕμνον πεποιημένον ἔπαινον εἰς τοὺς ἱερέας ἐν 175
μέρει ἑκατέρους ᾄδειν, εὐδαιμονίζοντας ᾠδῇ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας. Man erkennt leicht, was die speziell Platonische Umänderung an feststehenden Bräuchen ist.

Aus der Stelle des Äschyleischen Agamemnon (v. 1547 ff.) τίς δ' ἐπιτύμβιον · αἶνον ἐπ' ἀνδρὶ θείῳ . . . πονήσει — da keiner der nächsten Angehörigen dazu imstande ist — könnte man allein schließen, daß der Dichter einen Brauch im Auge hat, nach dem der nächste männliche Verwandte die „laudatio funebris" zu leisten hat. Die λόγοι ἐπιτάφιοι späterer Zeit haben dagegen in Attika ihre besondere Entwicklung.

Davon, daß an dem Dionysosfeste die Leiden des Dionysos beklagt worden seien, kann nicht mehr die Rede sein, denn es gab keine. Die späteren Lehren des orphischen Kultes haben jedenfalls hier keinen Platz, und das Zerfleischen des tiergestaltigen Gottes, das es ohne Zweifel an anderen Orten und in anderen Kulten und Riten gab, hat im alten Athen ebenfalls keine Stelle. Der Gott, der seine Epiphanie beging und auf dem Schiffskarren in die Stadt einfuhr, soll doch nicht vorher oder nachher als Stier oder Bock geschlachtet sein. Höchstens wäre möglich, daß seine Abwesenheit erst beklagt worden wäre, ehe seine Ankunft bejubelt wurde. Das wären aber kein θρῆνος und keine κομμοί, die wir an diesem Feste des Heros Dionysos (ἐλθεῖν ἥρω Διόνυσε singen die elischen Frauen bei seiner Epiphanie) annehmen müssen. Toten- und Heroendienst waren hier eins. Haben attische Bürger den Threnos vorgetragen? Haben sie es in den Tiervermummungen getan, die so bald nur für heitere Darstellungen verwendbar zu sein schienen? Wir wollen nicht Entwicklungen konstruieren, die wir nun einmal bei völligem Mangel von Zeugnissen oder hinreichend aufklärenden Denkmälern nicht erkennen können.

Das aber ist ja immer und immer wieder aufgefallen, daß ein ganz feststehender Bestandteil der Äschyleischen Tragödie der Threnos ist. Die κομμοί, die Wechsellieder des Chores oder eines ἐξάρχων und des 176
Chores, sind von vornherein in fester Kunstform da, die Dochmien sind als ein ihnen eigentümliches Versmaß bereits ausgebildet vorhanden im ersten κομμός der ältesten Tragödie (V. 347 ff. der Hiketiden) und haben weiterhin ihre eigentliche Stelle in der wirklichen Totenklage. Es ist der einzige Vers, den die Tragödie eigentümlich hat. Sollte er nicht wie die Totenklage und die κομμοί von jenen θρῆνοι des Seelen-

Digitized by Microsoft®

festes stammen? Die volle ausgebildete Form des θρῆνος schließt die „Sieben gegen Theben", eine Tatsache, die kürzlich wieder scharf beleuchtet worden ist. Und ich kann nicht umhin anzuführen, was v. Wilamowitz bei Gelegenheit des θρῆνος der „Sieben" ausgeführt hat (Comment. metr. II p. 32, Gött. 1895): at Bacchica laetitia a naeniis tragicis procul abest. itaque harum exemplar alibi quaerendum est. quod si planctus Thebanorum in funere Oedipi filiorum, Xerxis in deplorando exercitus interitu, Troadum in urbis totius excidio iambis efferri videmus, quod Choephori et dum sacra ad tumulum deferunt et dum Agamemnonis acerbum funus describunt, quod Peleus in Euripidis Andromacha ad corpus Neoptolemi, Orestes et Electra in eiusdem Electra ad matris corpus iambica cantant, eo adducor, ut legitimos hos numeros in naeniis Atheniensium fuisse credam. pompas enim funebres maximo cum apparatu et opulentissime et religiosissime antiquitus ab Atheniensibus institutas esse vascula picta luculenter demonstrant, neque obmutuerunt naeniae, cum Solonis sapientia nimiam funerum luxuriam recidisset. testimonia quidem me deficiunt, sed nescio an ipsae interiectiones αἰαῖ ἰὼ ἰὼ παπαῖ ὀτοτοτοτοί iambicum numerum testentur haud secus quam ἐλελεῦ anapaestis convenit, qui exercitibus impetum facientibus accinebantur. Die Dochmien stellen sich ganz von selbst neben diese Iamben man denke nur an die Klage des Xerxes in den Persern.

Aber wie kommt denn die Tragödie zur Aufnahme der naenia als
177 eines Hauptstücks ihrer ganzen Komposition? Die einzelnen Totenklagen muß das jährliche Totenfest durch eine Gesamtnänie der Bürgerschaft für ihre Toten repräsentiert, zusammengefaßt haben in einem θρῆνος, der vielleicht früher mannigfach von einem ausländischen Chormeister komponiert war, so wie so manche Chorlyriker — ich will wenigstens wieder Stesichoros ausdrücklich nennen — ihre Dichtungen für die Heroenfeste der Städte schrieben. Manches derart mochte auch in Athen in den κύκλιοι χοροί am Dionysosfeste fortleben.

Das Element des Threnos in der alten Tragödie läßt sich keinesfalls daraus erklären, daß etwa wie in den Dichtungen des Stesichoros nun die Heldensage zum Inhalt der Tragödie gemacht wurde. Auch das ist eben nur dadurch zu begreifen, daß das Spiel am Heroenfest erwuchs, und auch, wenn die Heroensage gar nicht der Gegenstand des Stückes ist, ist es der θρῆνος, der alles beherrscht. Wie will man die „Perser" anders verstehen als so, daß der Dichter, der den Sieg der Athener, den er wohl in einem Lied hätte feiern können, aber nicht in einer τραγῳδία, die geniale Idee faßt, den Stoff für die Formen seiner Tragödie so zu gestalten, daß er den θρῆνος der „Perser" vorführt und

Digitized by Microsoft®

dadurch die so überaus bewundernswerte Erfindung des indirekten um so wirksameren Preises der Größe Athens macht? Aber wir vergessen, daß der Ruhm der ersten Erfindung dieser feinen Motivwendung dem Phrynichos gehört, der in den „Phoinissai" dem Aischylos vorangegangen war. Und eben Phrynichos hatte auch schon länger vorher, bald nach 494, einen Versuch gemacht, den man nie wird verstehen können, wenn man nicht die Grundbedeutung des Threnos für diese alte Tragödie gewürdigt hat. Er führt die Μιλήτου ἅλωcιc auf. Man wird doch nicht mehr reden, als habe Phrynichos plötzlich den Versuch gemacht, eine historische Tragödie aufzuführen. Alle diese alten Spiele waren noch gar keine „Dramen", eher Oratorien; überwiegend die Lieder, meist eben Klagelieder des Chores, und Erzählungen und Berichte. So wird es mit der Einnahme Milets gewesen sein: Phrynichos hat beim nächsten 178
Totenfeste den θρῆνοc den Toten von Milet singen lassen: mehr als die Berichte von dem Furchtbaren und die Klagelieder wird das Stück schwerlich enthalten haben.

Phrynichos kam in Konflikt mit der Bürgerschaft, so erzählt Herodot; sie hätte ihn bestraft, weil er sie an οἰκήια erinnert hätte. Alles sei in Tränen ausgebrochen. Von den weiteren mannigfachen Überlieferungen hat wohl nur noch eine gewisse Bedeutung das Sprichwort Φρύνιχοc πτήccει bei Aristophanes' Wespen (1490 s. Schol.), das auf dieselbe Angelegenheit geht und uns doch wohl auch abhält, diese Überlieferung ohne weiteres als lauter Schwindel beiseite zu schieben. War das ein mißlungener Versuch des ἀποcεμνύνεcθαι? Jedenfalls war es ein bedeutsames Experiment in diesen ersten uns so dunklen Entstehungszeiten der Tragödie. Zum Drama war die Tragödie noch ganz und gar nicht vorgedrungen, sie war in diesen Versuchen, die Phrynichos mit Phoinissen und Μιλήτου ἅλωcιc machte, ein θρῆνοc. Aischylos siegte zuerst 8 bis 10 Jahre nach der Aufführung der Μιλήτου ἅλωcιc, jedenfalls ungefähr 10 Jahre nach dem Ereignis der Einnahme Milets. Damit hatte sich doch wohl das Neue, Große, das er schuf, durchgerungen.

5

Aischylos hat den zweiten Schauspieler eingeführt und dem tragischen Spiel die Heldensage zum festen Inhalt gegeben. So hat man mit Recht das bezeichnet, was eigentlich die Schöpfung der attischen Tragödie ausmacht. Nun mußte ja von selbst das Wesentliche dramatischen Spieles sich schnell entwickeln, die Aktion sich entgegenstehender Faktoren sich gestalten, eine Handlung sich abwickeln, die künstlerisch zu einer

Digitized by Microsoft®

Einheit und einer „Ganzheit“ werden muß, die Anfang, Mitte und Ende hat. Aber ein Wesentliches, das in der attischen Tragödie alsbald, schon im ältesten uns erhaltenen Stücke, als fertiges Kunstmittel uns entgegentritt, ist mit der Dialogisierung und Dramatisierung von Teilen der Helden-
179 sage, die zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen verbunden werden können, noch nicht ohne weiteres gegeben. Und doch handelt es sich hier geradezu um das „tragische Moment“ der griechischen Tragödie, „welches das Wollen des Helden und damit die Handlung durch das plötzliche Einbrechen eines zwar unvorhergesehenen und überraschenden, aber in der Anlage der Handlung bereits gegründeten Ereignisses in einer Richtung forttreibt, welche von der des Anfangs sehr verschieden ist“ (Freytag, Technik des Dramas, S. 90, Ges. Werke, Hirzel 1897, XIV. Avonianus, Dramatische Handwerkslehre, 2. Aufl., 134 ff.). Es ist die künstlerische Konzentration des Fortschritts, der Entwicklung einer Handlung, die tatsächlich zu immer größerer Schärfe und Feinheit herausgearbeitet, ein Wesentliches der alten Tragödie ausmacht. Bei Sophokles hat diese Peripetie ganz typische Formen ausgebildet, wenn möglichst vor dem Umschlag noch einmal die Gegenstimmung aufs schärfste herausgearbeitet wird, scheinbar Befreiung von aller Angst, ein dionysisches Tanzlied, und dann mit plötzlicher Wucht der vernichtende Schlag. Jeder weiß, wie im König Oidipus das jubelnde Liedchen, das der erlöst aufatmende Chor singt, εἴπερ ἐγὼ μάντις εἰμί, keine hundert Verse absteht von dem furchtbaren Klagelied über Menschenelend ἰὼ γενεαὶ βροτῶν, nachdem alles am Tage ist. In der antiken Theorie ist περιπέτεια schon bei Aristoteles ein streng feststehender Terminus, der dort neben ἀναγνωρισμός steht, natürlich eine für die antike Tragödie sehr wesentliche, besonders sorgfältig ausgestaltete Form der περιπέτεια. Zunächst und eigentlich für die ganze Zeit der altattischen Tragödie bleibt es einerlei, ob die Peripetie vom „Guten zum Bösen“ oder vom „Bösen zum Guten“, um es banal, aber kurz auszudrücken, sich vollzieht, jedenfalls blieben beiderlei περιπέτειαι möglich und wurden beide Arten gehandhabt. Ein Stück wie die Perser hat keine Peripetie; denn daß die schlimme Nachricht, die vom Anfang vorbereitet ist, nun
180 wirklich hereinbricht, kann man kaum so nennen; in den Ἑπτά kann man nur dahin rechnen, daß bis zu allerletzt der Hauptschlag, der Brudermord, aufgespart und daß der Bote des schwersten Unheils erst hinter der Meldung von der Rettung der Stadt die furchtbare Meldung herniederbrechen läßt. Im Prometheus ist der Schluß, das Niederschmettern in die Tiefe, die Peripetie; im Agamemnon ist es der Mord und in den Choephoren der ἀναγνωρισμός, in den Eumeniden die Ent-

Digitized by Microsoft®

sühnung und Lösung des Orest; die ganze Wandlung der Erinyen zu den Eumeniden, des Fluches zum Segenslied ist die eindrucksvollste Peripetie. Da in der antiken Tragödie sich nie oder fast nie irgendwelche materielle Spannung an die Peripetie knüpft, so ist auch dieses Hauptmittel der Bewegung der Handlung, dieser Angelpunkt des Dramatischen viel mehr sozusagen formal künstlerisch ausgebildet, als die der antiken nachgemachten Peripetien der Dramen späterer Zeiten.

Am merkwürdigsten ist aber die Peripetie in den Hiketiden des Aischylos. Die Sage gab an die Hand, daß die nach Argos geflohenen Danaertöchter doch von den Aigyptossöhnen, die ihnen folgten, in die Gewalt gebracht und zur Ehe gezwungen wurden. Dann erst kam die blutige Peripetie der Brautnacht, die für Aischylos natürlich in der ganzen Trilogie die wesentliche Peripetie war, zuletzt noch die Rechtfertigung und Freisprechung der Hypermestra. Das Expositionsstück gestaltet er nun aber so, daß die in höchster Angst den Altar umdrängenden Danaiden mit dem König der Stadt verhandeln, ob er ihnen beistehen will — absichtlich muß der König noch einmal in die Stadt zurück, um das Volk zu fragen (die Einführung dieses demokratischen Königs hat nur dramatischen Zweck), es wird alles zur höchsten Not gesteigert, da Danaos die Aigyptossöhne landen sieht, der Herold und seine Horde bedrängt sie bis zum äußersten Höhepunkt der Not: da sie gerade zum Schiffe getrieben werden würden, da der Herold mit seinen Bütteln sie zu packen sich anschickt

ΚΗΡ. ἕλξειν ἔοιχ᾽ ὑμᾶς ἀποσπάσας κόμης 181
ἐπεὶ οὐκ ἀκούετ᾽ ὀξὺ τῶν ἐμῶν λόγων

und sie klagen:

διωλόμεσθ᾽· ἄελπτ᾽, ἄναξ, πάσχομεν.

der Herold droht:

πολλοὺς ἄνακτας, παῖδας Αἰγύπτου, τάχα
ὄψεσθε· θαρσεῖτ᾽, οὐκ ἐρεῖτ᾽ ἀναρχίαν, —

da tritt der König aus der Stadt mit seinen Bewaffneten auf: οὗτος, τί ποιεῖς, und rettet sie. Sie ziehen dankbar und erlöst in die Stadt. So schließt das Expositionsstück, obwohl ja das folgende Stück damit beginnen mußte, daß die Befreiung nur vorläufig war und sie doch in die Gewalt der Verhaßten kamen. So wird besonders deutlich, wie solche feste Kunstform der Peripetie vorhanden war, daß hier ein Stoff danach gestaltet wurde, der ihr widerstrebte. Dieselbe Art Peripetie, das sog. „Altarmotiv", wie ich es früher einmal ‹S. 402› genannt habe, geht dann wie formelhaft in der griechischen Tragödie weiter und wird von

Digitized by Microsoft®

Euripides in Andromache und Herakles als bereitstehendes bequemes Mittel, die Tragödie auszubauen, gebraucht.

Die Schutzflehenden sind das älteste Stück des Aischylos, vor 480 aufgeführt. Man kann wohl annehmen, daß er das Peripetiemotiv schon damals so fein und typisch ausgebildet habe, wie es die Hiketiden eine widerstrebende Handlung umgestaltend und gliedernd zeigen.

6

Sollte nicht gerade in diesem Punkte eine Anregung gekommen sein von Aufführungen, die es bereits vor Aischylos gab? Es ist mir schon lange seltsam vorgekommen, daß man bei Erörterung des Ursprungs der Tragödie mit keinem Worte mehr der δρώμενα von Eleusis gedenkt. Man hat wohl früher ihrer auch in diesem Zusammenhange
182 Erwähnung getan, aber es scheint die Stimmung, die jeglichen Mysterien und jeder Betonung des Einflusses von Mysterien Kreuze schlagend aus dem Wege ging, es scheint mir der Gegenschlag gegen die Verirrungen von Creuzer bis Panofka daran schuld zu sein. Und doch ist es schon für allgemeine Erwägung schlechterdings undenkbar, daß das Aufwachsen der ersten Tragödie ohne jeden Zusammenhang mit der Vorführung, den δράματα oder δρώμενα, die so viele gut kannten, vor sich gegangen sei. Wir wissen ja leider sehr wenig von dem, was in jener Zeit in Eleusis vorgeführt wurde, aber wir haben den Hymnus auf Demeter, der doch offensichtlich eine in die Form des Epos transponierte Darstellung der heiligen Aktionen von Eleusis ist. Das Verschwinden der Kore, das Irren und die Trauer der Demeter, die Tröstung der Demeter, der κυκεών, die Rückkehr der Kore u. dgl. kamen sicher vor. Ich will alles Spätere beiseite lassen, obwohl gewisse Wechsel von Dunkel und Licht, obwohl gewiß der dumpfe Klang eines ehernen Schallbeckens, das der Hierophant schlug, wenn sie die Kore anriefen, auch für frühe Zeit sehr wahrscheinlich sein dürften (Apollodor im Theokritscholion II, 36). Demeter und Kore wurden sicher dargestellt; gewiß ist es, daß sie von Priestern dargestellt wurden. Aber ob und was sie sprachen, gehört schon für den ganz Vorsichtigen zum Unsicheren. Sicher sind nur die Chöre und die Prorrhesis des Hierophanten, also eigentlich Vorträge in der Art der epirrhematischen Komposition, wie wir in der alten Komödie uns auszudrücken pflegen. Die πρόρρηcιc in den Fröschen mit dem εὐφημεῖν χρή und den Iakchosliedern kann doch wirklich nur nach solchen Mysterien gestaltet sein. Aber ich verfolge nichts von dem allen weiter. Das eine ist ganz sicher, daß das Wesentliche dieser δρώμενα der Umschlag von Trauer zur Freude war: die Klage um die

Digitized by Microsoft®

verschwundene Kore, die Trauer der Demeter — der Jubel über die Wiedergefundene, die wieder Heraufgekommene.

Diese Peripetie des Dramas von Eleusis war allbekannt. Sie hatte 183
dort religiöse Bedeutung für die Gläubigen, die eben dieselbe Peripetie erstrebten und in irgendwelcher Weise mit der Peripetie der heiligen δρώμενα sakramental verknüpft wurden. Wir wissen ja manches davon, was ich hier nicht zu wiederholen brauche. Der Geist des Kultes der eleusinischen Mutter alles Lebens, der Menschen und der Erde, deren Kind auch der wird, der sich ihr weihen läßt, der dort „schaut" und ein zweites Leben gewinnt, wurzelt vornehmlich in der Peripetie von Trauer zum Jubel, vom Tod zum neuen Leben. Man sagt nicht zu viel, wenn man behauptet, daß das in allen ähnlichen δρώμενα und δράματα — δρᾶν wird in dieser Sphäre nur im Sinne liturgischer Aktion gebraucht, δρώμενον differenziert sich da vom weltlichen δρᾶμα — der immer wiederkehrende Umschwung ist, der dargestellt und dadurch für die teilnehmenden Geweihten zwingend gemacht wird: vom Verloren zum Gefunden, von Nacht zum Licht, vom Tod zum Leben. Erinnern wir uns nur flüchtig der Mysterien des Attis, Adonis, Osiris, Dionysos, erinnern wir uns des Dramas der christlichen Messe.

Es war und ist das große weltbeherrschende Mysterium. Was wir von antiken Liturgietexten wissen und noch haben, ist fast alles Ausdruck dieses Gedankens; ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον, — νυμφίε, χαῖρε, νέον φῶς — εὑρήκαμεν συγχαίρομεν — θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου, ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνου σωτηρία. Das ist die Peripetie κατ' ἐξοχήν. Und mögen wir von Eleusis und seinem heiligen Drama noch so wenig wissen, das wissen wir, daß die Peripetie von der Trauer der Demeter, die die Tochter sucht, zum Jubel der Demeter, die die Tochter gefunden hat, mit den zugehörigen Klage- und Jubelliedern dort das Wesentliche war. Daß dies so vielen Athenern Wohlbekannte, alljährlich Wiederholte ganz ohne Wirkung auf ein in Athen sich gestaltendes, ernst werdendes, einen θρῆνος von der Totenklage wie auch immer zum Hauptbestandteil übernehmendes δρᾶμα hätte bleiben können, 184
werden wohl schon nach diesen allgemeinen Erwägungen wenige behaupten wollen, und wohl nur die, die immer noch nicht glauben, daß wir ganz kühlen und unmystischen Geistes die Bedeutung der antiken, auch der eleusinischen Mysterien abzuwägen imstande sind.

7

Aischylos, der Schöpfer der attischen Tragödie, war aus Eleusis.

Digitized by Microsoft®

Ihn läßt Aristophanes in den Fröschen, bevor er in den Kampf um den Vorrang in der tragischen Kunst mit Euripides eintritt, beten (886 f.):

Δήμητερ ἡ θρέψαςα τὴν ἐμὴν φρένα
εἶναί με τῶν σῶν ἄξιον μυστηρίων.

Aristophanes hatte doch irgendeine bestimmte Vorstellung von den Beziehungen des Aischylos zu Eleusis und zu den dortigen Mysterien, wenn er ihn in diesem Augenblicke so beten läßt, in dem er ihn ja zu jeder anderen Gottheit beten lassen konnte.

Eine uns bei Athenäus (p. 21 e) erhaltene Notiz sagt: καὶ Αἰςχύλος δὲ οὐ μόνον ἐξεῦρε τὴν τῆς ςτολῆς εὐπρέπειαν καὶ ςεμνότητα, ἣν ζηλώςαντες οἱ ἱεροφάνται καὶ δᾳδοῦχοι ἀμφιέννυνται. Daß es unmöglich ist, daß die darstellenden Priester in der viel älteren Liturgie von Eleusis ihre Tracht von der Aischyleischen Tragödie übernommen hätten, braucht man nicht erst darzulegen; es konnte nur umgekehrt sein. Die ςτολή ist ja ohne Zweifel ursprünglich ein sakrales Gewand. Jedenfalls aber bezeugt uns diese Angabe, daß die Ähnlichkeit beider Trachten auffiel. Die Sachkenner pflegen ja zu dem Urteil zu gelangen, daß Aischylos in allem Wesentlichen die Ausstattung des tragischen Spieles für die Folgezeit bestimmt habe.

Eine Nachricht, die in mannigfachen Varianten auf uns gekommen ist, besagt, daß Aischylos angeklagt oder verfolgt sei infolge von Nach-
185 ahmung der Mysterien. Wir können auf alle die einzelnen Erzählungen, wie im Theater deswegen ein großer Tumult losgebrochen sei und man den Aischylos beinahe gelyncht hätte, wenn er nicht zum Altar des Dionysos geflohen wäre, nicht bauen. Aber die Nachrichten allesamt unter die Fabeln zu verweisen, geht schon deshalb nicht wohl an, weil schon Aristoteles in der Nikomachischen Ethik (III 2, p. 1111[a]) darauf anspielt. Und keiner hat es auch, soviel ich weiß, wagen mögen, die Nachrichten so zu behandeln. Man erkennt so viel, daß man auf der Suche war nach einem Stück, in dem er die Mysterien profaniert haben könnte, und daß immer wieder andere genannt werden. Das wäre sehr verständlich, wenn es sich eben nur um die Übernahme gewisser Anregungen in Form und Aufbau der dramatischen Spiele, vielleicht auch in der Form der dort stehend gewordenen θρῆνοι und κομμοί, und etwa in der reichen Festtracht der darstellenden Priester, d. h. nur der langen Stola, handelte. Ich will nichts zu wissen versuchen, was wir nun einmal nicht wissen, aber ich frage, ob die Nachrichten, die ich vorführte, nicht doch in dem Zusammenhange, in den ich sie stellte, mehr lehren als bisher.

Digitized by Microsoft®

Natürlich kann keine Rede davon sein, daß Aischylos ἀπόρρητα von Eleusis übernommen hätte. Aber das mag doch kein Zufall sein, wenn er gerade die tiefste Grundlage eleusinischer Religion, den Glauben an die alles gebärende, wiederaufnehmende und wiedergebärende Mutter Erde, öfters ausspricht oder andeutet. Es hat fast einen geheimnisvoll liturgischen Klang, wenn die schutzflehenden Mädchen in ihrer Not, zweimal im Refrain, rufen (890 ff., 899 ff.):

μᾶ Γᾶ, μᾶ Γᾶ, βοᾶν
φοβερὸν ἀπότρεπε,
ὦ βᾶ, Γᾶς παῖ, Ζεῦ,

wenn Elektra betet (Choeph. 178 f.):

καὶ Γαῖαν αὐτήν, ἣ τὰ πάντα τίκτεται,
θρέψασά τ' αὖθις τῶνδε κῦμα λαμβάνει.

Aber aus diesen und noch anderen Stellen (Mutter Erde 37 ff.) 186
würde ich um so weniger irgendwelche Forderungen zu ziehen wagen, als ich ja selbst früher nachgewiesen habe, daß es sich da auch um allgemeinen attischen Volksglauben handelt.

8

Irgendeine Einwirkung der bestehenden Liturgie von Eleusis auf die werdende Liturgie des Dionysosfestes hat jedenfalls alle allgemeine Wahrscheinlichkeit für sich. Die Liturgie des Dionysosfestes — ich brauche das Wort Liturgie der Kürze halber für ein Ganzes von Handlungen und Gebeten, die im Dienste einer Gottheit ausgeführt werden, und schließe mich damit unserm Sprachgebrauche an — bestand ja offenbar aus einer Reihe von verschiedenen Teilen, der Feier der Epiphanie des Gottes, den Tiertänzen, der Totenklage und wohl noch einigem anderen, was uns hier nicht angeht. Die τραγῳδία entwickelt sich ja eben als die Liturgie. Sie hat sich zum Burlesken gewendet, und erst in weiterer Entwicklung hat sie sich zum Erhabenen, zum Ernste durchgerungen. Zugleich wird sie immer mehr „verweltlicht", nur der Heroenmythus bleibt weiterhin obligatorisch als Inhalt. Als „Liturgie" ist sie immer empfunden worden, nur ist natürlich die Freiheit der Bewegung innerhalb immer weiter gesteckter Grenzen von Euripides bis zur Zerstörung der Zwecke gesteigert worden, die einst das heilige Spiel hatten entstehen lassen.

Freilich muß man durch die Vorstellungen primitiver Religion auch nicht die älteste Tragödie der Griechen verstanden zu haben glauben.

Digitized by Microsoft®

Das wirkliche Wesen der alten Tiertänze im Frühling, die zugleich Fruchtbarkeits- und Seelentänze sind, versteht man nicht ohne sie, und gewiß hat die griechische Tragödie insofern dämonischen Ursprung. Die Elemente, die da am dunkeln Anfang stehen, kehren in der ganzen Welt immer wieder. Aber nun weiter die griechischen Produkte einer
187 schon weit voran entwickelten Kunst durch bestimmte primitive Vorstellungen etwa eines noch dazu so besonders weit – ich meine nicht bloß räumlich – abgelegenen Volkes wie der Mexikaner aufklären zu wollen, erweist sich sofort als Hineindeutung gänzlich heterogener Vorstellungskreise. Ohne den „dummen Zauberglauben" kann man freilich auch die hellenische Religion nicht, so wenig wie irgendeine andere, verstehen, aber mit mexikanischen Phallustänzen und Fruchtbarkeitsriten hat man wohl auch Analogien zu griechischen Phallustänzen und Fruchtbarkeitsriten, die wir ja so wie so massenhaft in der Welt haben, aber sonst nichts, nichts für das Verständnis des Werdens der griechischen Komödie oder Tragödie. Die Aufführung der „Liturgie" hat ursprünglich gewiß lange noch die Vorstellung begleitet, daß sie etwas Bestimmtes bewirke, eine sakramentale Wirkung; bei szenischen Spielen bleibt das merkwürdig lange haften, auch wenn längst, was gespielt wird, keinen Anhalt mehr für eine solche Vorstellung gibt. Das ist mir nie klarer geworden als durch eine Mitteilung Snouck Hurgronjes, des unvergleichlichen Kenners mohammedanischen, im besonderen auch javanischen Lebens. Ist dort z. B. ein Kind krank, so wird der Mann, der das Schattenspieltheater hat und spielt, gerufen, er spielt ein Stück, in dem ein Kind geheilt wird (je nachdem aber auch eins, in dem gar keine Beziehung mehr zu dem vorliegenden Falle vorkommt), und reicht am Schlusse dem Vater des Kindes die Hand: dann geht eine Wirkung über, und man glaubt, daß nun das kranke Kind gesund werde. Im Altertum war die typische Vorstellung lange vorhanden, daß die Spiele die Götter besänftigen könnten; eine *pestilentia* war es ja, die in Rom *ludi scenici* einführte, *inter alia caelestis irae placamina*, wie Livius sagt (VII, 2). Aber im Athen des fünften Jahrhunderts hat man schnell die Entwicklung durchlaufen, die von dem Glauben an die sakramentale Wirkung bis zu einer allgemeinen Empfindung religiöser Erbauung zu führen pflegt. Eine Wirkung, die
188 religiös war und wir jedenfalls religiös nennen würden, eine Besserung und „Bekehrung" und Belehrung, sollte die Tragödie immer erreichen, wenn wir nur den Beigeschmack ins Banalmoralische oder Engkirchliche uns ersparen könnten, den diese Worte bei uns haben. Die Empörung gegen Euripides bei allen, die an dem ernst-religiös wirksamen Cha-

Digitized by Microsoft®

rakter und der Besserung und Erbauung durch das Spiel festhielten, können wir uns ja nach Aristophanes' Fröschen im einzelnen vorstellen, wenn wir aus der Komik den Ernst zu empfinden vermögen. Die Tragödie des Sophokles ist so recht im höchsten Sinne des Wortes ein frommes Spiel, das die Macht und das Walten der Götter preist, ihre Wege rechtfertigt, die anders sind als unsere Gedanken, und ihre unerforschlichen Ratschlüsse, die wir nicht begreifen können, unter die wir uns in Ergebung beugen sollen. Wer hoch steht, fällt, wenn die Gottheit will; wer verflucht ist, kann zu höchstem Segen begnadet werden, wenn sie es will. Diese Liturgie ist zur dramatischen Doxologie der Macht und Herrlichkeit der Götter geworden, aber auch zum erschütternden θρῆνος über den unauskündbaren Jammer des Menschenschicksals. Das ehrliche helle Künstlerauge des Sophokles sieht in diese Tiefen, aber auch wenn es den entsetzlichsten Jammer sieht, nie ist es verdunkelt auch nur von einem Schatten des Grübelns und Zweifelns, nie von den Wolken der Mystik. Ein Priester ist er im Leben und als Dichter: leider wird es uns ja so schwer durch die Entwicklung der entsprechenden Erscheinungen unserer Kultur, dies Wort so hoch und rein zu empfinden, wie ich es in diesem Falle empfinden und empfunden wissen möchte. Der Priester des Asklepios war der Dichter der tiefsten Schmerzen der Menschheit.

Alle die Gedanken echt attischer Frömmigkeit, wie sie schon in Solons großer Elegie Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα stehen, werden alsbald auch zum Inhalt der attischen Dionysosliturgie von der ὕβρις und der ἄτη, die bald den, bald jenen trifft, wie sie Zeus sendet, von der τίσις des Zeus. Daß sich mancherlei solcher Ge- 189
danken leicht da einfinden, wo von dem Siege des Dionysos über die Frevler, die sich seinem Dienste entgegenstellten, gedichtet und aufgeführt wurde, begreift man, und überall hatten sie ihren natürlichen Ausdruck, wo Walten und Sieg der Gottheit über Menschenvorwitz und Menschenüberhebung dargestellt wurde.

Es bleibt immer wunderbar, wie schnell sich die Liturgie als freies Kunstwerk ausgestaltet, und auch als sich dies werdende Kunstwerk an die schon fest vorhandene dramatische Liturgie von Eleusis in einigen Punkten angelehnt hat, ist der Gang seiner Befreiung und Verweltlichung nicht unterbrochen worden.

In einem Punkte sieht man immer wieder die Wesensverwandtschaft mit der alten Liturgie hervorbrechen. Wie sie immer ein αἴτιον ist, das heißt die Handlung, die Heilstatsache, die einst eine sakramentale Wirkung hervorgebracht hat, zur immer wiederholten wirksamen Dar-

Digitized by Microsoft®

stellung bringt, so führt auch die Tragödie immer und immer wieder solche αἴτια auf die Bühne, die Entstehung, Stiftung irgendeines Kultes, einer Einrichtung. Die Darstellung muß ins erste Werden umsetzen, was sie als Einrichtung verherrlichen und was sie dadurch wirksam machen will. Das einleuchtendste Beispiel ist der Oidipus auf Kolonos: die Verherrlichung des heiligen segenbringenden Herosgrabes in Sophokles' Heimat, sein αἴτιον. Aber gerade in der älteren Tragödie gehen die drei Stücke des öfteren auf Stiftung kultischer, heiliger, segenwirkender Einrichtungen hinaus, wie, um die bekanntesten zu nennen, die Prometheie auf die Stiftung des Fackelfestes und vor allem die Orestie auf die Stiftung des heiligen Blutgerichts vom Areopag. Als die Leute, die die Stadt Αἴτνα gegründet hatten, ein „Festspiel", wie man wohl zu sagen pflegt, bei ihrer Gründungsweihe brauchten, d. h. eine Gründungsliturgie, ein αἴτιον, führte ihnen nicht mehr ein Chormeister ein Lied
190 auf, wie sonst im Westen so üblich war an den Heroenfesten, sondern Aischylos dichtete die Αἴτναι, eine Tragödie, die in der Tat die Gründungssage zum Gegenstand hatte.

Es ist gewiß schwer, bei den Tragödien des Euripides den Gedanken an die Festliturgie einigermaßen festzuhalten. An einem Punkte aber ist es deutlich, wie gerade er, der so oft den Gang der Handlung ganz revolutionär neue Bahnen geführt hat, am Schluß damit einlenkt, daß er ein αἴτιον gibt: die Stiftung irgendeines Kultes, die Gründung einer Stadt, die Prophezeiung von irgendwelchen Stammesheroen, die Erklärung einer Verwandlungsage. Er weiß mit solcher Offenbarung, θεία ἀγγελία meist buchstäblich durch den θεὸς ἐκ μηχανῆς, am Schluß so oft den Zusammenhang mit den religiösen Urelementen formelhaft zu wahren, den er tatsächlich fast ganz verloren hat.

Die Liturgie, die im Kulte und Ritus gebunden ist, sozusagen im praktischen religiösen Gebrauch, bleibt im wesentlichen immer dieselbe; langsam, in langen Zeiträumen, gehen Veränderungen, Verlust und Zuwachs vor sich. Die Umsetzung der Liturgie ins weltliche Kunstwerk ist die erste Entwicklung der attischen Tragödie. Die werdende Liturgie des Dionysosfestes wurde wohl in Athen eben damit, daß fremdes, als Dithyrambos freies Kunstwerk hereinkam, was sich an den Namen des Thespis knüpft, von den unmittelbaren Banden des Kultes befreit und ist zunächst mit all dem Mummenschanz und Tierkult, den die volkstümlichen Bräuche ähnlich auch längst gehabt hatten, beinahe völlig ins Burleske hinübergetrieben. Andere alte Begehungen des Festes, wie die Totenklage, machten noch ihr Recht und ihre alte Kraft geltend: der θρῆνος drang ein und gestaltete sich künstlerisch weiter. Und wenn

Digitized by Microsoft®

wirklich der Schöpfer der Tragödie, der den zweiten Schauspieler einführte, eine wesentliche Anregung zur Ausgestaltung des heiligen Spieles des Dionysosfestes dem längst fertigen geistlichen Drama von Eleusis verdankt hätte, so wäre es auch mit der Entstehung eines wirklichen Dramas in Athen und Griechenland ebenso gegangen, wie es überall gegangen ist, wo wir von der ersten Entstehung eines Dramas etwas 191
wissen.

9

Es ist sehr bekannt, wie im Mittelalter ein Drama tatsächlich aus der Liturgie allmählich wieder herausgewachsen ist, wie alle diese Mysterienspiele, Oster-, Passions- und Fronleichnamsspiele, aus den liturgischen δρώμενα sich weiter gestalteten, die aus der Klage des Todes Christi zum Jubel der Auferstehung fortschritten. Die Moralitäten und Paternosterspiele, und wie sie sonst hießen, sind tatsächlich im Anschluß an die Liturgie einerseits und die Predigt anderseits zuerst aufgewachsen. Die Komik hat sich hier ganz allmählich an einzelne Figuren und Situationen angesetzt und ist ganz langsam zu einigem selbständigen Leben erwachsen, so ganz anders, beinahe umgekehrt, als in Griechenland. Das liturgische Drama des Mittelalters entwickelte sich in merkwürdiger Einheit über das ganze Gebiet mittelalterlich-christlicher Kultur, in gleichen Formen „vom Mont St. Michel bis Bari, von Silos in Spanien bis nach Wien".

Es war ja eine Liturgie gleichen Wesens wie die, welche einst auf das werdende Drama in Athen eingewirkt haben muß, eigentlich die alte Liturgie, die in ihren Hauptzügen die Mysterienkulte des Altertums geschaffen haben, mit den außerordentlich triebkräftigen dramatischen Elementen; mit der erschütternden Peripetie von Nacht zum Licht, Tod zum Leben, Sterben zum Auferstehen. Sie schuf auch dem Mittelalter wieder ein Drama, in trägem Gange freilich, und wenn nicht die Einwirkung der fertigen antiken weltlichen Dramen dazugekommen wäre, hätte es sich schwerlich aus der kirchlichen Sphäre völlig herausarbeiten können.

Wenn man die Entstehung eines Dramas bei anderen Völkern vergleicht, so stößt man in der Tat überall, wo man überhaupt etwas wissen kann, auf den religiösen Ursprung. Ich gestehe, daß ich viel dergleichen Analogien, wie ich meinte, gesammelt habe, um etwas für 192
die Erkenntnis der Entstehung und ersten Entwicklung der griechischen Tragödie zu gewinnen, und daß ich ganz anderes für das Verständnis der griechischen Entwicklung gefunden habe, als ich meinte und ur-

Digitized by Microsoft®

sprünglich hoffte. Bei einer ganzen Reihe von Völkern sehen wir ja nur so viel, daß aus religiösen Tänzen, denen offenbar zauberhafte Wirkungen beigelegt wurden (Oldenberg, Literatur des alten Indien, 237), dramatische Spiele entstehen. Was Indien anbetrifft, so will ich mich in die vorläufig zweck- und resultatlose Erörterung über Beeinflussung oder Nichtbeeinflussung durch das griechische Drama nicht einmischen; über die Entwicklung aus den primitiven Tänzen zu der Stufe, auf der auch dort die Heldensage den Inhalt der Spiele ausmacht, oder aber burleske Spiele, die man tatsächlich Mimen nennen mag, können wir doch nichts wissen (Oldenberg 240). Die religiöse Grundlage ist auch noch später schon daran deutlich, daß die feierliche Weihung des Theaterraums und die Gebetssprüche im Anfang unerläßlich sind (Oldenberg 245f.). Beim japanischen Drama ist die Entstehung der beliebten Pantomime des Dengaku aus orgiastischen Tänzen, scheint es, evident, und die Ähnlichkeit mit dem Dionysischen Orgiasmus des Dionysos so frappant, daß auch Florenz in seiner Geschichte der japanischen Literatur (S. 372) sagt: „Wer denkt dabei nicht an die Rasereien der griechischen Dionysosfeste? Und die Parallele wird noch auffallender, wenn wir sehen, daß das Dengaku ein wichtiger Ausgangspunkt für das japanische Drama wird, ähnlich wie aus den dithyrambischen Gesängen zu Ehren des Dionysos die griechische Tragödie hervorging.“ Aber all das gibt nur eine gewisse Analogie zu den primitiven Tänzen und lehrt nur immer wieder, was wir wissen, daß die Anfänge des Dramatischen, wie überall, im Kult zu suchen sind; über die einzige Entwicklung einer Tragödie, wie es die griechische ward, lehrt uns alles das gar nichts, gibt uns auch nicht die Spur
193 einer greifbaren Analogie. Und fast überall, wo ich irgendein Wissen aus zweiter oder dritter Hand erlangt habe, sind dramatische Spiele aus den „liturgischen“ nicht zur künstlerischen Freiheit herausgewachsen, wie — um ein bekannteres Beispiel zu nennen — die persischen Dramen von den Martern des Hussein ganz in der Sphäre des geistlichen Spieles, des Passionsspieles, geblieben sind. Hier, wie so lange in den Mysterienspielen des Abendlandes, sind Priester die Schauspieler.

Ein Beispiel noch eines Volkes des Altertums. Die Ägypter hatten insbesondere Tänze an der Tür des Grabes, die die bösen Dämonen von dem Toten fernhalten sollten; es wurden wohl auch Klagegesänge der Isis und Nephthys, auch wohl der tiergestaltigen Götter — sie wurden wirklich dargestellt — aufgeführt. Dann aber wird eine heilige Handlung aufgeführt, „die einst die Verwandten und Genossen des Osiris nach der Ermordung des Gottes vorgenommen hatten, um der

Digitized by Microsoft®

zu begrabenden Leiche das Wiederaufleben im Jenseits zu sichern". „So hoffte man durch die Wiederholung der Handlung zugunsten eines menschlichen Toten diesem eine entsprechende Neubelebung zu verschaffen" (Wiedemann, Die Anfänge dramatischer Poesie im alten Ägypten, Mélanges Nicole 561 ff.): also eine Liturgie noch mit dem sakramentalen Endzwecke, der ihr ursprüngliches Wesen ausmacht. Die Schauspieler sind Priester. Die Ägypter sind auf der untersten Stufe stehen geblieben, die wir hier wieder in reinster, deutlichster Gestalt kennen lernen. „Die Ansätze zu höherer Entwicklung waren vorhanden, es fehlte aber dem ägyptischen Volke der Hauch des Genius, der aus ihnen das Kunstwerk hätte entstehen lassen" (Wiedemann a. a. O. 577). Was man auch noch alles von den alten Babyloniern wissen wird, so viel scheint festgestellt, daß in dem großen wiederentdeckten Festspielhause nur heilige Liturgien gespielt wurden. Auch sie werden in diesem Falle auf der Stufe stehen geblieben sein, auf der die alten Ägypter standen (Mitteil. der deutschen Orient-Ges. Juni 1907, 194
Nr. 33, S. 14 ff. Zimmern in den Berichten der Sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. LVIII 126 ff.).

Aus allen Analogien, von denen ich absichtlich nur einige Proben gegeben habe, können wir nichts schließen für die Einwirkung, die die entwickelte Liturgie von Eleusis auf die entstehende Tragödie gehabt haben könnte. Freilich hat dieselbe Liturgie, das Mysterium κατ' ἐξοχήν, in einer anderen Weltepoche wieder ein Drama aus sich erzeugt, und sicher hat das entwickelte Drama wieder zurückgewirkt auf das μυστήριον der griechischen Kirche, so sehr mußten sie sich anziehen und haben sich angezogen, doch wohl weil sie vom Ursprung her nahe verwandt waren. Es wird schwerlich nur die Ἱκονόστασις in der griechischen Kirche sein, die nachweisbar die übernommene Hinterwand des griechischen Theaters ist (Holl, Archiv f. Religionswissensch. IX, 365 ff.), die als Zeugin dieser Wechselwirkung zwischen Tragödie und Liturgie heute noch im griechischen Orient aufrecht steht.

Unser Umblick auf Analogien hat uns aber diesmal, ohne weiteren wesentlichen Aufschluß zu geben, zur Anerkennung der völligen Eigenart attischer Entwicklung geführt. Wie sich hier das leuchtende Kunstwerk aus der Liturgie, in der die anderen tief stecken bleiben oder sich nur mühsam und langsam ein bißchen bewegen lernen, in wenigen Jahrzehnten zu völliger Freiheit und künstlerischer Herrlichkeit erhebt, auch das ist ohne Beispiel in der Geschichte der Menschheit. Wollte ich sagen, wozu mich diesmal die „Methode der Analogie" geführt hat, ich müßte selbst zum ἐξάρχων

Digitized by Microsoft®

τὸν διθύραμβον werden. Es gibt nur einen Gott Dionysos, und es gibt nur einen Künstler Aischylos.

ANMERKUNG

Die Absicht, die Literatur in Anmerkungen zu dem Vorstehenden, das aus einem Vortrage entstanden ist, anzuführen, habe ich aufgegeben, da jeder, der
195 sich mit der behandelten Frage beschäftigt hat, leicht sieht, woher ich nehme oder was ich an Neuem hinzufüge. Um irgendwelche Priorität ist es mir so wie so nicht zu tun, und ich wollte – und durfte es ja in meinem Vortrage, dessen Aufbau und zum größten Teil Wortlaut ich beibehalten habe, nicht weglassen – nicht in den Hintergrund treten lassen, was längst klar und sicher festgestellt ist. Denn ich möchte ganz und gar nicht so verstanden werden, als wollte ich die Tragödie nun einmal wieder aus etwas anderem herleiten als andere. Es pflegt in solchen Fragen nichts verhängnisvoller zu sein als die Neigung, so außerordentlich komplexe Erscheinungen aus einem einzigen Punkte herzuleiten, während man alle die vielfältigen Wirkungen zu beachten hat, die wir noch erkennen können. Es liegt mir auch ganz ferne, die Tragödie wie das Resultat einer unwillkürlichen Entwicklung darzustellen, und es wird hoffentlich niemand meinen, ich habe die schöpferische Tat des Aischylos verkleinern wollen. Darum sind die mannigfachen Anregungen nicht weniger wichtig, die eine vielgestaltige Entwicklung auf ihn wirken ließ.

Nur ganz kurz habe ich zusammengefaßt, was über Satyrn und Satyrspiele, Pferde- und Bockschöre in langen Diskussionen hin und her erörtert worden ist, lange Zeit das einzige, was nach den die weitere Literatur beherrschenden Darlegungen, die v. Wilamowitz im ersten Bande des Herakles gab, umstritten wurde. Daß ich P. Hartwigs Aufsatz und Publikation in den Mitteil. des röm. Instituts XII (1897) 89 ff. (Die Wiederkehr der Kora auf einem Vasenbilde aus Falerii, mit Tafel IV/V) besonders viel verdanke und K. Wernickes Abhandlung „Bockschöre und Satyrdrama", Hermes XXXII, 290 ff., in einem wesentlichen Punkte gefolgt bin, möchte ich ausdrücklich hervorheben. Wie ich zu Reischs Darlegungen „Zur Vorgeschichte der attischen Tragödie", Festschrift für Th. Gomperz S. 451 ff., Stellung nehme, wird, wer will, leicht erkennen. Zu K. Th. Preuß, „Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas", Neue Jahrb. XVIII (1906), 161 ff., durfte ich nicht schweigen. Ich bedaure es sehr, daß der ausgezeichnete Forscher sich verleiten ließ, über die primitiven Grundlagen hinaus Vergleiche zu konstruieren, die auf der einen Seite der Proportion ins Bodenlose fallen. Dinge, wie sie S. 186 über Christus, den Stern usw. ausgeführt sind, dürften einem Manne wie Preuß, der wirkliche Religionswissenschaft kennt und zu treiben weiß, nicht mehr aus der Feder fließen. Von Wundts Völkerpsychologie II 1, S. 495 ff. und sonst, habe ich nicht mehr viel Förderung erfahren, da ich zum Teil auf die Dinge, die ihm die wichtigsten sind, nicht eingehe, zum Teil er ignoriert, was mir wichtig ist. Leider wird die Auseinandersetzung über die antike Tragödie durch eine Reihe tatsächlicher Unrichtigkeiten entstellt (es wird noch von den Leiden des Dionysos geredet, der Schall wird durch die Resonanz der Maske verstärkt u. dgl.).

Über den „Threnos" in der alten Tragödie hat meines Wissens zum ersten
196 Male auf Ähnliches, wie es oben ausgeführt ist, hingewiesen Crusius, Preuß. Jahrb., 74. Band (1893), S. 394. Von dem schwedischen Aufsatz von Martin P. Nilsson in den Comment. philologae in hon. Joh. Paulson, Göteborg 1905, kenne ich auch nur das Resumé im Archiv für Religionswissenschaft IX (1906), 286 f. Endlich kann ich es nicht unterlassen, eines von Erwin Rohdes Cogitata (Nr. 17, S. 226 bei Crusius) hierher zu setzen, das mir neulich wieder vor Augen

Digitized by Microsoft®

kam: „Übrigens wäre es eine dankbare Aufgabe, zu untersuchen, ob nicht das griechische Drama, statt in den üblichen Fabeln vielmehr in der Darstellung der Mysterien seinen Ursprung habe. Seltsam wäre ja, wenn dem nicht so wäre, da in dieser Darstellung schon vor Einführung des Bühnendramas eine vollständig entwickelte dramatische Vorführung fremder Leiden und Taten ausgebildet war. – Sollten also die σκηνή aus der Darstellung der Priester, der Chor aus der schauenden Gemeinde der Mysten hervorgegangen sein, die in Eleusis wie im Theater nicht ganz müßig war, aber mehr den Stimmungen als den Taten Verkörperung gab?“ Der Gedanke des letzten Satzes ist ja unmöglich (die λαοί waren die gleichen in Eleusis und im athenischen Theater); aber daß auch Rohde es für seltsam hielt, wenn keine Beziehung zwischen Eleusis und dem sich entwickelnden Drama vorhanden gewesen wäre, ist mir wichtig. Aus Rohdes Cogitata sieht man, wie ihn immer wieder von früher Zeit an das Problem „des Tragischen“ beschäftigt hat. Mir liegt es jetzt fern, an diese tiefen Fragen anders rühren zu wollen, als ich es oben im einfachsten geschichtlichen Sinne getan, aber man wird gern über ein schopenhauerisch befruchtetes Cogitatum Rohdes nachdenken, wie es dieses ist (Nr. 80, S. 250 Crusius): „Woher die große Inbrunst im Mysterienglauben? Die Gottheit tritt, anders als im gewöhnlichen Glauben und Mythus, als eine leidende auf. Wir leiden, verzaubert, mit ihr, sie mit uns. Das Leiden der Welt geht in uns ein, läutert uns von unserem Privatschmerz. Ursprung der Tragödie?“

Digitized by Microsoft®

XXIX

DER RITUS DER VERHÜLLTEN HÄNDE[1]

(Hierzu Tafel II)

1

Wer im kapitolinischen Museum in Rom die Statuen in dem Zimmer des sterbenden Galliers betrachtet hat, wird gewiß wenigstens einen Augenblick sein Interesse einer unter ihnen zugewandt haben, die ohne Zweifel auch dem gelehrteren Besucher nicht ohne weiteres verständlich war, ein vielleicht um so lebhafteres Interesse, je rätselhafter die Figur bei näherer Betrachtung wird. Tritt man vom Korridor aus in den Saal ein, so steht rechts gerade in der Ecke eine hohe Marmorstatue, ein Weib, so scheint es, das in feierlichem langsamem Vorwärtsschreiten offenbar seine Hauptaufgabe darin sucht, ein Gefäß, das sie mit in den Mantel eingeschlagenen Händen emporhebt, sorgsam und andächtig zu tragen. Aber wir sind mit solcher Erklärung des Eindrucks der Figur auch darin zu schnell, daß wir sie als eine weibliche auffassen; der Kopf bestimmt die ganze Auffassung. Dieser Kopf aber ist nicht zugehörig.[2] Ein anderer antiker Frauenkopf ist dem kopflos gefundenen Torso aufgesetzt. Die Ansatzfurchen lassen sich noch erkennen: genau da, wo das Gewand aufhört, war Hals und Kopf abgebrochen. Der aufgesetzte Kopf ist aus feinkörnigem Grechetto, der Körper aus pentelischem Marmor. Außerdem ist noch der ganze untere Teil der Figur

---

[1] ⟨Als Vortrag gehalten in Marburg etwa 1896; wiederholt in Basel, s. Verhandlungen des II. Internat. Kongr. für Allg. Rel.-Gesch., Basel 1905 S. 322f. Hier zum erstenmal gedruckt, Abschnitt 1–3 nach dem Manuskript von 1896; die in geraden Klammern gesetzten Anmerkungen sind aus Dieterichs Materialsammlungen zugefügt.⟩

[2] S. Helbig Führer I[1] S. 405. Einige weitere Angaben beruhen auf eigener Untersuchung der Statue. Was Helbig darüber sagt, die Angabe, 'daß eine Bleiröhre aus dem Innern des Gefäßes durch die Figur durchgegangen und an der Stelle des Rückens, an der gegenwärtig ein modernes Einsatzstück angebracht ist, aus dem Körper herausgetreten sei, lasse sich nach der Restauration der Statue nicht mehr kontrollieren', und daß er die Vermutung ablehnt, daß es eine Brunnenfigur gewesen sei, ist gewiß durchaus zutreffend. Die Statue ist als Brunnenfigur ganz unmöglich.

Digitized by Microsoft®

Digitized by Microsoft®

Digitized by Microsoft®

von etwas unter den Knieen an ergänzt[1] und endlich der Deckel des Gefäßes. Der Torso aber, wie er gefunden wurde, ist für eine genauere Betrachtung nicht der einer weiblichen Figur. Die etwas vortretende Partie der Brust ist nur veranlaßt durch das Indiehöheheben des Mantels, mit dem das Gefäß gefaßt wird, und die Falten dieses Obergewandes an diesen Stellen zeigen deutlich, daß es nicht durch eine weibliche Brust gewölbt ist. Auch die Linien des Gewandes an den Hüften, die es freilich nur weit und faltenreich umschließt, läßt nicht im mindesten weibliche Körperformen vermuten. Der Torso ist der einer männlichen Figur. Über das Untergewand, das ohne Zweifel bis an die Füße herunter gereicht hat, hat er noch ein merkwürdiges Obergewand übergezogen, das ohne jede Naht oder Öffnung, außer der für den Kopf[2], die Arme bedeckend etwa bis zu den Knieen reichen würde, wenn nicht die verhüllten Arme das Gefäß vorn mit dem Mantel umfassend in die Höhe hielten.

Die Statue ist früher in der Villa d'Este gewesen und 1753 von Benedict XIV. dem Museum geschenkt. Sie soll gefunden sein in der Villa des Hadrian zu Tibur.

Wo ist die Erklärung eines solchen Mannes zu suchen, der mit dem langen Untergewande und dem seltsamen Überwurf ein Gefäß offenbar sehr kostbaren Inhalts so sorgsam umherträgt?

Offenbar ist die Verhüllung der Hände beim Halten des ehrwürdigen Gegenstandes das besondere Moment an diesem Torso, das vielleicht die Erklärung wird liefern können. Wir müssen nach anderen Denkmälern oder Zeugnissen für diesen Brauch ausblicken, und so wird das eigenartige Interesse, das dieser merkwürdige Marmor erregt, zur Veranlassung, nach der Entstehung und der Entwicklung eines Ritus oder einer Mode weiter zu fragen.

2

Wer nach weiteren Denkmälern eines solchen Brauches, die Hände zu verhüllen, weiter fragt, wird sofort von allen Seiten hingewiesen werden auf eine Fülle altchristlicher Monumente, auf denen mannigfache Personen mit sehr absichtlich bedeckten Händen dargestellt sind. So ist auf einem Sarkophag des Lateran dargestellt, wie Petrus eine

[1] Daß der untere Teil nicht zugehörig war, zeigt noch die Art und der Gang der Falten, die gar nicht zu denen in dem oberen Stücke passen.

[2] Am Halse und auf der Brust ist keine Andeutung eines Schlitzes im Gewande zu erkennen. Es wurde also angezogen, indem man es über den Kopf stülpte.

Digitized by Microsoft®

Rolle, die Rolle des neuen Gesetzes, von Christus empfängt: er empfängt sie mit verhüllten Händen. Ein Relief desselben Museums zeigt den Elisa, der mit bedeckter Hand das Gewand des Elias in Empfang nimmt. Ein Sarkophag der Kathedrale in Ravenna – der sog. des S. Rinaldo – zeigt in der Mitte seiner Hauptdarstellung Christus, der ein aufgeschlagenes Buch mit der verhüllten linken Hand hält. Von links und von rechts kommt auf ihn zu je ein Mann, der eine eine Märtyrerkrone, der andere eine ebensolche Krone und ein Kreuz auf verhüllten Händen tragend. Die Hände sind verhüllt durch ein besonderes Tuch, das über beide gebreitet ist – nicht durch das darübergefaßte Gewand. Ganz entsprechende Darstellungen geben eine Reihe anderer Sarkophage in Ravenna, z. B. wie in der gleichen Weise, wie es oben erwähnt wurde, Petrus den Schlüssel, Paulus eine Rolle von Christus empfängt, läßt sich auf einem Sarkophag in S. Apollinare in Classe feststellen. Ebendort erscheinen noch andere Gestalten mit zwei in der gleichen Art getragenen Märtyrerkronen. Es gibt eine große Anzahl von Sarkophagreliefs, auf denen immer wieder das gleiche Motiv der verhüllten Hände in entsprechender Form wiederkehrt. Keine dieser Darstellungen wird wesentlich über das 4. Jahrhundert zurückgehen. Das gleiche findet sich auf ungemein zahlreichen altchristlichen Mosaiken. So empfängt in dem Bilde des Gurtbogens von S. Vitale in Ravenna Moses in dieser Weise die Gesetzesrolle und Vitalis von Christus die Märtyrerkrone. Auf einem Bilde in S. Apollinare nuovo bringen die Weisen ihre Geschenke auf verhüllter Hand dem Kinde. Vor allem aber muß ich an die Darstellungen ebendort in S. Apollinare nuovo und dann besonders an die römischen Mosaiken des Chors von S. Cosma und Damiano, des Triumphbogens in S. Paolo fuori le mura und des Chors von S. Prassede erinnern, an deren vielen Gestalten ebendas, daß sie ihre Märtyrerkronen auf verhüllten Händen empfangen, jedem der sie einmal gesehen, auffallend gewesen und eben deshalb in Erinnerung geblieben sein wird. Es gibt in großer Zahl entsprechende Szenen auf Mosaiken bis ins 12. und 13. Jahrhundert hinein. Die Apostel selbst sind wiederum so, daß sie auf den verhüllten Händen ihre Embleme tragen, oder aber auch einmal Petrus die Schlüssel, Paulus die Rollen empfangen, in den Baptisterien der Orthodoxen und in dem der Arianer im Kreis nebeneinander in der Kuppel gruppiert. Von besonderem Interesse könnte es sein, daß ein bekanntes Mosaik in S. Vitale den Kaiser Justinian, der in einer Schale zur Kirche seine Weihegaben bringt, diese Schale wenigstens mit einer ohne Zweifel absichtlich durch das Gewand verhüllten Hand tragen läßt.

Digitized by Microsoft®

Daß aber solche Szenen, die die Märtyrer, die Apostel und Christus, die Anbetung der Weisen u. a. darstellen – ich habe oben nur die hauptsächlichsten kurz angeführt –, immer wieder und wieder in der Kunst und auch in der Kleinkunst nachgeahmt wurden, ist nur natürlich. Wir finden eine Fülle verwandter Darstellungen auf Elfenbeinkästchen, Ringen, Täfelchen, jedenfalls bis ins 11. und 12. Jahrhundert und in allerlei Illustrationen der codices wie im Rossanensis des 6. Jahrhunderts[1], so in mittelalterlichen, auch deutschen Evangelienbüchern späterer Jahrhunderte.

Wir finden also diesen Brauch dargestellt auf den altchristlichen Denkmälern vom 4. Jahrhundert an und vor allem in aller jener Kunst, die man 'byzantinisch' zu nennen pflegt, namentlich auch in der Zeit ihrer Blüte vom 8. bis 11. Jahrhundert und ihrer Neublüte vom 12. Jahrhundert an bis zu der Zeit, da die neue Kunst Italiens in die Höhe strebt. Noch die ältesten Reliefs der Domtüre in Pisa stellen auch diesen Ritus dar, während aber schon ein Relief der Anbetung der Weisen über der Türe von S. Andrea in Pistoia diesen Ritus nicht kennt. Während bei Giotto kaum einmal sicher die Darstellung verhüllter Hände zu erkennen ist, wird auf dem Relief der Rückseite des Ciboriums von Or San Michele in Florenz, das dem Andrea Orcagna zugeschrieben wird, Christus am Totenbett seiner Mutter so gebildet, daß er das Seelchen der Maria in verhüllter Hand hält. Demselben Orcagna soll ein Bild gehören in der Capella Strozzi der Kirche S. Maria Novella in Florenz, auf dem der Maler den Petrus von Christus ein Buch mit beiden unbedeckten Händen empfangen läßt. Noch hier und da zeigen ältere Bilder des Trecento und auch noch des Quattrocento diesen Brauch, aber neben ihnen stehen unzählige, die ihn nicht kennen. Merkwürdig, daß er noch einmal auf einem Bilde des Luino Luini und auf einem des Giovanni Bellini auftaucht – sonst hat ihn diese neue Kunst vergessen und verschmäht. Bei Darstellungen der Taufe kann man hier und da im Zweifel sein, ob die dienenden Engel mit verhüllten Händen neben der heiligen Handlung, die an ihrem Herrn vollzogen wird, stehen oder ihm nur die Gewänder halten, und man könnte vielleicht zu beobachten glauben, wie sich jener unverstandene Ritus allmählich in der weiteren Entwicklung der Kunst in den natürlichen Dienst des Haltens von Gewändern oder auch Handtüchern umsetzt.

---

[1] [Gebhardt-Harnack, Evangeliorum codex graecus purpureus Taf. IV, IX, X, XV.]

Digitized by Microsoft®

Jene Zeit aber 'byzantinischer' Kunst repräsentiert ohne Zweifel — soviel ist ohne weiteres einleuchtend — sozusagen die klassische Periode der Darstellung des Ritus, den wir zu begreifen suchen. Und hier, aus der Fülle von Denkmälern, können wir seine verschiedenen Formen am besten erkennen und fester bestimmen.

Es scheiden sich von selbst zwei Gruppen. Einmal verhüllt der die Hände, der einer geheiligten Person naht, offenbar aus Ehrfurcht vor dieser Person, da er nicht mit den bloßen, den unreinen Händen nahen darf. Oder aber ein heiliger Gegenstand wird nur mit der bedeckten Hand gefaßt, um ihn nicht mit der unreinen zu berühren. In die erste Gruppe gehören ohne Zweifel alle die Darstellungen, wo einer heiligen Person irgend etwas dargebracht wird, das an sich gar nicht verehrungswürdig ist. Wenn Justinian die Schale, die offenbar Geld enthält, nur mit bedeckter Hand trägt, so wird er das nur darum tun, weil er ins Allerheiligste, zum Altar sie zu tragen sich anschickt. Beide Gruppen können sich mischen, etwa da, wo ein Jünger von Christus die Rolle empfängt — sie wird, wie oft genug auch das heilige Buch, auch wo sie nicht von einer heiligen Person entgegengenommen wird, auf den bedeckten Händen getragen.

Daß beide Gruppen auf dieselbe rituelle Vorstellung zurückgehen, ist ohne weiteres klar: dem Heiligen nicht mit den bloßen unreinen Händen nahe zu kommen. Und diese Anschauung, die in uralten Vorstellungen wurzelt, ist ja auch fernerhin, ist bis heute nicht ausgestorben. Ohne Zweifel ist sie im Ritus der katholischen Kirche ohne Unterbrechung fortgepflanzt worden. Wir können es ja noch heute sehen, wie dem die Messe celebrierenden Priester öfter vor der Elevation ein Tuch übergehängt wird, mit dem er allein das Sanctissimum anfaßt und erhebt. Es ist an Mönchen vielfach zu beobachten, wie sie die Hände, sobald sie sich dem Altar nähern, in den Ärmeln oder unter dem Gewand verbergen, und es ist das ausdrücklich vorgeschrieben. Der Kardinal, der den Hut vom Papste empfangen soll, naht dem Stellvertreter Christi nur mit verhüllten Händen, um das Zeichen seiner Würde zu empfangen. So sind die verschiedenen Arten des Ritus bis heute erhalten und die sakrale Vorstellung, die ihnen allen zugrunde liegt, ist bis heute wenigstens in ihren Wirkungen noch nicht ausgestorben. Und so mag es ja immer noch einen Anhalt im heutigen Ritus haben, wenn die neueste katholisch-kirchliche Malerei der Mönche von Beuron auch diesen Brauch — freilich wie in allen Dingen auch hier ohne jede Konsequenz — auch in der Kunst wieder aufleben läßt, in einer 'heiligen' Kunst freilich, die in Stilmischung und Entfremdung von der Natur geradezu das Äußerste leistet.

Digitized by Microsoft®

Aber hier kann und soll ja nicht die weitere Entwicklung jenes Brauchs verfolgt werden, für uns muß die Aufgabe sein, weiter zurück zu dem Ursprunge des Ritus zu gelangen. Geschaffen hat ihn die altchristliche Kunst der Sarkophage und Mosaiken sicherlich nicht. Auch die Statue des Kapitols kennt ihn ja. Woher kam er, als er etwa im 4. Jahrhundert so überhaus häufig dargestellt wurde?

3

Ein Silberschild, in Badajoz gefunden[1], stellt den Kaiser Theodosius dar mit seinen zwei Söhnen zu beiden Seiten und eine weitere Person, die sich dem Theodosius nähert, um eine Rolle, die der Kaiser hält, mit dem Schoße des Gewandes aufzunehmen. Es wird eine Magistratsperson oder der Gouverneur einer Provinz sein, dem Theodosius das Gesetzbuch übergibt. Der Schild stammt wahrscheinlich aus dem Jahre 393. Hier sehen wir den gleichen Brauch in weltlichen Kreisen, im Hofzeremoniell. Jedenfalls am Hofe des Theodosius war es Mode, nur mit verhüllten Händen vom allerhöchsten Herrn etwas in Empfang zu nehmen. In der sogenannten Notitia dignitatum[2], dem Verzeichnis der Hof-, Zivil- und Militärämter, dem Staatshandbuch des Reiches, das in seiner jetzigen Fassung etwa aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts stammt, sind eine große Anzahl Abbildungen beigegeben, die die tributdarbringenden Provinzen darstellen sollen. Diese bringen immer ihre Schale mit Geld auf verhüllten Händen. Und so wird denn auch noch in dem großen Buche des Konstantinos Porphyrogennetos über das Zeremoniell des byzantinischen Hofes[3] angegeben, wie Abgeordnete der Völker in dem Bausch des Gewandes aufnehmen τὸ ἀποκόμβιον, das ihnen der πραιτόριος im Auftrag des Kaisers übergibt. Es ist ohne weitere Belege klar — ich erinnere auch an die Darstellung Justinians in Ravenna —, daß sowohl im Kirchenritus als im Hofzeremoniell die Verhüllung der Hände in der Zeit des byzantinischen Kaisertums fort-

---

[1] [Besprochen von Arneth, Sitz.-Ber. Kais. Akad. der Wiss. Wien, Phil. hist. Kl. 1849 S. 220 ff.]

[2] [ed. Böcking I p. 13, Abbildung von Macedonia und Dacia als tributbringende Frauen, die den Tribut auf dem Gewand tragen; nur die linke Figur hat die linke Hand frei. S. auch I p. 53, II 1 p. 9].

[3] [De ceremoniis aulae Byzantinae II p. 21 und 28 Bonn. S. a. I 300, 17f. und II 307 Reiske.]

Digitized by Microsoft®

dauernd im Gebrauch war. Kein Zeugnis ist uns bis jetzt begegnet, das über die Zeit des Theodosios zurückginge. Ein solches vermag ich zunächst anzuführen, das eine Szene am Hofe des Konstantius schildert. Es ist derselbe Fall, daß Gesandte von der kaiserlichen Majestät Geld zu empfangen haben. Als sie feierlich — so erzählt Ammianus Marcellinus[1] — ins Konsistorium geführt waren, nahm einer die Gabe nicht wie es Sitte ist (ut moris est) mit der hingehaltenen Chlamys, sondern mit beiden bloßen Händen entgegen. Der Kaiser sagt: 'Sich zu nehmen verstehen diese Agenten, aber nicht sich geben zu lassen.' Die Hofzeremonie war damals ganz gebräuchlich und sie ist schwerlich von Konstantius eingeführt worden. Rufen wir uns die vorhergehenden Regierungen zurück, so ist der nächste auf den wir gleich stoßen Diokletian. Er hat ja — das wissen wir durch die ausgiebigsten Zeugnisse — ein neues Hofzeremoniell eingeführt. Nicht nur die Tracht auch des Kaisers änderte er: Gewänder und Schuhe, die mit Perlen und Edelsteinen geschmückt waren, sollten künftig das Abzeichen der Kaiserwürde sein. Von allen, die seinem Throne nahten, verlangte er Anbetung, er verlangte, daß sie niederknieten. Er ließ sich anbeten extero more, sagt ein Zeugnis. Und in der Tat, es waren die Bräuche des Orients, die er einführte. Diokletian war der erste, der den eigentlichen Sitz der Herrschaft nach dem Osten verlegte: Nikomedien war seine Residenz. Er war es auch, der zuerst recht eigentlich wie der orientalische König sich fühlte, als Gott und Herrscher. Er war der erste Sultan des römischen Kaiserthrons. Es wird, soweit ich weiß, nirgends ausdrücklich gesagt, daß er auch die Verhüllung der Hände von denen verlangte, die ihn anbeten mußten, wenn sie ihm nahten. Aber wenn unmittelbar nachher unter Konstantius mit dem Anbetungszeremoniell Diokletians zusammen dieser Ritus als etwas ganz gebräuchliches vorhanden ist, so ist es ein sicherer Schluß, daß Diokletian auch diese Mode mit einführte oder mit weiterführte.

Entgegengetreten war dem Kaiser der orientalische Hofbrauch besonders während seiner Perserkriege und der Verhandlungen mit dem mächtigen Feinde. Nach dem Ende der Perserkriege führte er das neue Hofzeremoniell ein. Es war in den letzten Jahren des dritten Jahrhunderts. Hat er von den Persern auch den Ritus und die Mode der verhüllten Hände übernommen?[2]

---

[1] [XVI 5, 11].

[2] ⟨Hier endet das erhaltene Manuskript. Der Schluß (4) ist den Baseler Verhandlungen S. 322f. entnommen.⟩

Digitized by Microsoft®

4

Literarische Zeugnisse, die von Gesandten, die mit verhüllten Händen vor den König treten[1], aber auch von Tragen der Gottesbilder mit bedeckten Händen berichten[2], reichen in hellenistische Zeit. Nur ein Zeugnis, das von Kyros erzählt, der Leute, die mit unverhüllten Händen zu ihm kamen, hinrichten ließ, reicht weit zurück zu persischem Hofbrauch.[3]

Eine andere Gruppe von literarischen und monumentalen Zeugen ergibt den Brauch der verhüllten Hand als feststehend im hellenistischen, nicht aber altägyptischen Isiskult: das Allerheiligste, das heilige Wasser d. i. Osiris, darf nur mit bedeckter Hand gefaßt werden. Eine Statue im kapitolinischen Museum[4], ein pompeianisches Bild[5], ein Relief vom Palazzo Mattei[6], Stellen des Apuleius[7], Lukianos[8] u. a. sind Zeugnisse.

So ist denn auch der hellenistische religiöse Ritus früher nach Rom gekommen, als das entsprechende Hofzeremoniell, das vollständig durch Diokletian erneuert wurde. Diokletian entlehnte für seine Neuerung vieles von den Persern. Aus alldem, was wir überblickten, ist einigermaßen die Geschichte eines religiösen Ritus und einer weltlichen Zeremonie klar: von den Persern[9] kam der Brauch durch Alexander den Großen, wie man annehmen muß, zu den hellenistischen Höfen und Reichen, im hellenistischen Ägypten drang er auch in den Isiskult ein, weiter wanderte er nach Rom[10] und nach Byzanz. In den Hand-

---

[1] [Plautus Amphitruo, d. h. eine νέα Ἀττικὴ κωμῳδία, v. 256 f.: *ex urbe ad nos veniunt flentes principes | velatis manibus orant, ignoscamus peccatum suom.*]

[2] [Lycophr. 1262. 66: πατρῷ' ἀγάλματ' ἐγκατοικιεῖ θεῶν . . . πέπλοις περιςχών.]

[3] [Xen. Hell. II .1, 8: Κῦρος ἀπέκτεινεν Αὐτοβοισάκην καὶ Μιτραῖον . . . ὅτι αὐτῷ ἀπαντῶντες οὐ διέωσαν διὰ τῆς κόρης τὰς χεῖρας, ὃ ποιοῦσι βασιλεῖ μόνῳ. ἡ δὲ κόρη ἐστὶ μακρότερον ἢ χειρίς. Vgl. Xen. Cyrup. VIII 3, 10: διειρκότες τὰς χεῖρας διὰ τῶν κανδύων, ὥσπερ καὶ νῦν ἔτι διείρουσιν, ὅταν ὁρᾷ βασιλεύς.]

[4] ⟨S. oben S. 440 f. Sie wollte Dieterich also auf einen Isispriester deuten.⟩

[5] ⟨Aus Herculaneum, s. Mau, Pompei in Leben und Kunst[1] S. 163 mit dem Bild auf S. 162.⟩

[6] ⟨Jetzt im Belvedere des Vatikan, s. Helbig Führer I[1] S. 92; s. Tafel II.⟩

[7] [Apul. Met. XI 11: *gerebat alius felici suo gremio summi numinis venerandam effigiem.*]

[8] ⟨Aus Lukian fand sich im Material nur eine Notiz, Dea Syr. 48, die sich aber allein auf das Tragen des Wassers bezieht, über die Verhüllung der Hände nichts aussagt.⟩

[9] ⟨Bei den Persern tragen die Priester des Feuers Handschuhe, S. Reinach, Orpheus, Paris, Picard 1909 S. 98.⟩

[10] ⟨In Rom gab es einen einheimischen Ritus der verhüllten Hand im Kult der Fides; zu den Stellen bei G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer S. 123 Anm. 7 kommt noch Mythogr. lat. I 191: *Fidei panno velata manu*

Digitized by Microsoft®

schuhen der Kaiser und Bischöfe, der höfischen und der kirchlichen Tracht setzte sich mannigfach im Mittelalter bis heute Ritus[1] und Mode der verhüllten Hände fort. Für die Geschichte religiöser Bewegungen sind solche äußeren Dinge oft die sichersten Zeugnisse: es gibt auch eine Religionsgeschichte des Handschuhs.

---

sacrificabant, quia fides tecta esse debet. — Properz I 16, 44 zur Türe der Geliebten: *debitaque occultis vota tuli manibus,* nachgewiesen von E. Bethe; das kann aus der hellenistischen Literatur oder aus dem Isiskult stammen, den Properz kennt, s. z. B. IV 5, 35. Bittflehende Barbaren mit verhüllten Händen vor Mark Aurel, Petersen Marcus-Säule Tafel 56, XLIX 10 ff. Im Leben des Aurelian, Script. hist. aug. 19, 6 wird den Quindecimvirn befohlen *velatis* (*vetanis* die Hss.) *manibus libros evolvite.* — In den illustrierten Terenzhss. trägt der Prologus den Zweig in verhüllter linker Hand, s. Harvard Studies XIV 1903 Plate 8, combiniert mit 9. Das Original dieser Bilder setzt Bethe etwa ins zweite Jahrhundert n. Chr., Terentius, Codex Ambrosianus H 75 inf., Leiden Sijthoff 1903 p. 64. L. Deubner macht auf Plin. Nat. hist. XXIV 103 aufmerksam, vom Sammeln des Krautes *selago*: *legitur sine ferro, dextra manu per tunicam operta (operta* Mayhoff, *quae* oder *quasi* die Hss.) . . . *candida veste pureque lautis nudis pedibus sacro facto . . . hanc contra perniciem omnem habendam prodidere Druidae Gallorum.*〉

[1] [Bei der Kommunion in gallikanischem Ritus, Duchesne *Origines du culte chrétien* [2] p. 214, vgl. Mabillon De liturgia gallicana, Paris 1785 p. 52. Concilium Autissiodorense can. 36 (Canones apost. et conc. rec. Bruns II p. 241): *Non licet mulieri nuda manu eucharistiam accipere.* Augustin V (Migne 39) p. 2168, Append. serm. 229: *similiter et mulieres quomodo nitidum exhibent lineolum ubi corpus Christi accipiant.*]

Digitized by Microsoft®

XXX

DER UNTERGANG DER ANTIKEN RELIGION[1]

EINLEITUNG

Mit einigem Zagen nur versuche ich es, Ihnen den Untergang der antiken Religion darzustellen. Den Untergang einer Religion! Einer Religion, die in unendlich mannigfaltigem Wandel in den verschiedensten Formen, in langem Aufgang und Niedergang in der griechisch-römischen Kulturwelt — denn nur sie meine ich mit der Bezeichnung ‘antik’ — in Geltung gewesen ist. Es ist eine zweitausendjährige Geschichte der Religion und der Religionen, von dem Götterdienste der Herrscher des goldreichen Mykene bis zu den Tagen, da die letzten Tempel antiker Götter von wildgewordenen Christenmönchen zerschlagen und die letzten hellenischen Philosophen, die noch glaubten an die Ideale ihres Heidentums, vertrieben wurden von dem allerchristlichsten Kaiser Justinian. Was ist da antike Religion? was ist ihr Untergang, wenn ihre Formen in unaufhörlichem Wechsel absterben und aufleben? Am Ende müßte ich zuvörderst fragen, was ist Religion, in welchem Sinne ist Religion zu verstehen, wenn ich ihren Untergang erzählen will. Ich muß meiner Darstellung selbst zutrauen, daß sie erkennen lassen wird, wie ich Religion verstehe und wie ich ihren Untergang verstehe — es gibt auch hier auf das ‘was ist es?’ der Forschung nur eine geschichtliche Antwort. Nur die Philosophen, die sich im stolzen Besitze ihrer Aprioritäten befinden, können Ihnen auf anderem Wege Antwort schaffen — es gibt auch noch einige lebende Religionsphilosophen. Die Historiker sind vor der Fülle der wirklichen Erscheinungen bescheiden geworden

---

[1] 〈Als Kolleg gelesen Marburg S. S. 1892, Heidelberg W. S. 1903/04; als Vortragszyklus in Frankfurt a. M. Anfang 1900, in Salzburg Herbst 1905, in Hamburg Ostern 1908. Einleitung und Kapitel I sind wörtlich nach Dieterichs Konzept der Frankfurter Vorträge gegeben. Die Anmerkungen zu diesem Teil sind, soweit sie keine Zitate enthalten, Zusätze aus der Heidelberger Vorlesung, die den Kollegheften seiner Schüler entnommen sind; die übrigen Anmerkungen sind vom Herausgeber zugesetzt. Kap. II—V versuchen, den Gang der Hauptgedanken aus jenen Kollegheften wiederherzustellen.〉

Digitized by Microsoft®

und die philologischen Historiker sind die bescheidensten, die der unendlichen Mannigfaltigkeit der Überlieferungen, der Tatsachen, der Rätsel unbenebelt ins Auge sehn.

Den Untergang einer Religion darzustellen heißt in Wirklichkeit nichts anderes als die Geschichte dieser Religion darzustellen. Es ist ein unablässiges Werden, ein fortwährendes Untergehen früherer Formen. Und gerade der Fortschritt der Religion, die Erhebung der Religiosität ist immer eine Überwindung früherer Formen, ein Absterben unvollkommenen religiösen Glaubens und Empfindens. So sind auf jeder Stufe der Entwicklung Fortschritt und Untergang der Religion eins. Welch ein Untergang religiöser Formen und Anschauungen liegt schon jenseits der homerischen Gedichte, die uns das erste Denkmal hellenischer Religion sind. Vom ursprünglichsten Glauben der Griechen erkennen wir gerade noch einige Rudimente. Wie viel uralte Religion ist schon untergegangen für diese aufgeklärte Ritterwelt des homerischen Epos! Und wenn wir bedenken, wie sich aus der unendlichsten Vielheit göttlicher Wesen im Fortschritte des religiösen Denkens immer mehr Einzelgestalten erheben, plastische Gestalten, eine immer geringere Zahl immer umfassenderer göttlicher Mächte, erkennen wir einen fortwährenden Untergang von Göttern und Glaubensformen; und wenn wir erkennen, wie diese Entwicklung schließlich zu mehr oder weniger ausgesprochenem Monotheismus hindrängt, so wissen wir, daß das die höchste Stufe einer solchen religiösen Entwicklung, wir wissen aber auch, daß es der Untergang der antiken Religion ist. Welche Höhe religiöser Gedanken hat die Stoa in ihren besten Verkündigern erreicht und doch war es ein Untergang antiker Religion. Wie hat Platon das höchste hellenischer Religion empfunden, wie hat er die religiösesten der Menschen vieler Jahrhunderte erhoben zu den reinsten Höhen des Glaubens an das Göttliche und das ewige Licht — er hat das Gebet gebetet so hellenisch wie kein anderes, das ich kenne: ‘großer Pan gieb mir, daß ich innerlich schön sei’ — und derselbe Plato hat geeifert wie keiner gegen den unwürdigen Götterglauben seines Volkes, und er hat es seiner Dichterseele abgerungen, daß das Buch, ‘das seinem Volke die Götter geschaffen’, daß Homer aus seinem Idealstaate verbannt wurde. In diesem Herzen flammte der lichteste Glaube, dessen je ein Hellene teilhaftig geworden: in demselben Herzen war der Glaube der Väter gestorben, getötet.

Sie werden erkennen, wie schwer es ist, von dem Untergang einer Religion zu berichten und Sie werden nicht erhoffen, daß ich dieses Problem in seiner Tiefe und Weite würde behandeln können. Wir

Digitized by Microsoft®

müßten die Geschichte der antiken Religion schon besitzen, die diese und die folgende Generation uns noch nicht wird geben können. Ich kann nur eine enger umgrenzte Darlegung versprechen. Zwar, was Sie vielleicht am ehesten von mir erwartet haben, eine Erzählung der letzten Schläge, die das erstarkende und siegreiche Christentum ausführt, der Akte, die den äußeren Tod herbeiführten, darf nur der geringste Teil der Darstellung sein. Verbotene Opfer, gestürzte Tempel und zerschlagene Götterbilder machen nicht den Untergang einer Religion aus. Die Religionen kämpfen in den Menschen um den Sieg und es gilt zu erkennen, wie und warum in den Menschen der antiken Welt die alte Religion untergeht und endlich vor einem neuen Glauben nach schwerem Kampfe dahinsinkt.

Dieses Kampfes innerste Aktion gilt es wo möglich zu erfassen. Und am deutlichsten erkennen wir, ehe wir auf von außen andringende Mächte Rücksicht nehmen, ganz bestimmte innere Kräfte, deren Wirksamkeit wir als eine Selbstzersetzung der antiken Religion zusammenfassen dürfen. Es handelt sich zunächst um die oberen Schichten der Völker, um die sog. Gebildeten, bei denen sich zuerst und am meisten der Widerspruch zwischen fortschreitender Erkenntnis und den überkommenen Formen der Religion zu zeigen pflegt. Hier haben wir am leichtesten die Möglichkeit bestimmte Strömungen zu unterscheiden, welche die festen Formen der Religion unterwühlen und auflösen, und damit diese Religion selbst zersetzen. Es sind die Fortschritte des Wissens und der Erkenntnis, die bei jedem Volke zum Konflikt mit dem Glauben der Väter führen, ja Etappe für Etappe werden die Formen der überlieferten Religion zerstört. Es pflegt das erste zu sein, daß die geförderte Erkenntnis, daß die erwachte Vernunft Anstoß nimmt an diesem oder jenem einzelnen Punkt, der ihr widerspricht, der unmöglich scheint; man sucht der Überlieferung eine vernünftige Deutung abzugewinnen: es ist die Erscheinung, die wir Rationalismus zu nennen gewohnt sind. Er tötet immer den eigentlich religiösen Keim und ist recht eigentlich ein Auflösungsprozeß des Religiösen, stets beginnend in den oberen Schichten der Bevölkerung. In eben den Schichten pflegen oft gerade energischere Geister Wege vorzuschreiten, das Überlieferte einfach abzulehnen, auf ein Untersuchen wie auf ein Umdeuten und Retten zu verzichten: es pflegt dann aber die kraftlose Lehre der Resignierten und Tatenlosen im Geiste zu sein: der Skeptizismus, wie wir kurz sagen können. Wo man so zu verzichten vermag, ist das religiöse Bedürfnis tot. Wo es noch einigermaßen rege ist, beobachtet man eine dritte wichtige Erscheinung, die ebenfalls immer von den Gebildeten, ja Gelehrten aus-

Digitized by Microsoft®

gegangen ist, zu allen Zeiten das Hauptmittel zwischen religiöser Tradition und den Fortschritten des Erkennens Versöhnung und Vermittelung zu schaffen: die allegorische Umdeutung. Wenn der heiligen Texte[1] Wortlaut nicht mehr zu ändern, zu mindern oder zu mehren war, dann war die Allegorie im weitesten Sinne des Wortes zu allen Zeiten das Mittel, mit dem die Gebildeten die Religion ihres Volkes zu erhalten meinten. Sie legten die reinere Erkenntnis ihrer Zeit den alten Texten unter, die eben außer dem Wortsinn noch dieses andere sagten: denn das bedeutet Allegorie. Daß auch hier das religiöse Empfinden, das eigentlich Religiöse untergeht, werden wir alsbald erkennen. Die drei angedeuteten Strömungen, die sich in der Entwicklung der antiken Religionsgeschichte unterscheiden lassen, können wir zusammenfassen als die Revolution von oben, die dazu hilft, die antike Religion umzustürzen – sie ist es, die recht eigentlich den Selbstzersetzungsprozeß der antiken Religion in Bewegung bringt, von oben immer weiter nach unten.

Wir werden weiterhin von den gewaltigen Kräften und Mächten zu berichten haben, die eine Revolution von unten, aus den unteren und untersten Schichten, aus den Massen gegen die Religion in Bewegung setzen, und die mit ihm meist verbündeten Mächte der Revolution von außen — alle neuen religiösen Bildungen pflegen von unten oder von außen zu kommen und in starkem Drängen nach oben die oberen Schichten, die da deuten und vermitteln und resignieren, abzusprengen, wenn die Zeit erfüllet ist.[2]

ERSTES KAPITEL

DIE REVOLUTION VON OBEN

Der erste eigentliche Stoß in der Richtung von oben ging von der Bildung Ioniens aus, von der ionischen Naturwissenschaft. Wir machen

[1] Ein Buch, in dem die religiösen Anschauungen kodifiziert gewesen wären, das kanonische Geltung gehabt hätte, eine Bibel hat das Altertum nie besessen. Ein einziges Mal wäre es in Hellas beinahe dazu gekommen. Das war im sechten Jahrhundert, als die orphischen Mysterien weite Kreise eroberten und sich heilige Bücher schufen, die der Mysten Glaube verehren sollte. Aber die gewaltigen Taten der Perserkriege haben den Geist der Griechen hoch über diesen Dunstkreis hinausgehoben.

[2] Ein dritter Abschnitt soll die Revolution behandeln, welche die griechische Religion durch Einflüsse von außen erfuhr. Ein viertes Kapitel wird sich mit dem Synkretismus und der religiösen Erregung der Massen beschäftigen, die namentlich das zweite Jahrhundert n. Chr. ausfüllen. Das Schlußkapitel soll die letzten Kämpfe und die Kompromisse zwischen altem und neuem Glauben betrachten.

Digitized by Microsoft®

uns heute, da uns die Philosopheme eines Thales und seiner nächsten Nachfolger leicht simpel und kindlich vorkommen mögen, schwer einen Begriff davon, welchen Riesenfortschritt im Denkprozeß der Menschheit es bedeutete, wenn ein Grundstoff, ein Grundprinzip aller Erscheinungen der Welt gesucht wurde. Es ist eine ungeheure Abstraktionskraft des Denkens gegenüber dem allgemeinen Glauben an die Fülle göttlicher Kräfte, die die Welt regierten. Aber der Konsequenzen ihrer Lehre waren sich jene Denker zunächst nicht im mindesten bewußt. Ahnungslos erklärte noch der erste unter ihnen, daß alles voll sei von Göttern[1]: er war sich nicht bewußt einer Trennung vom Glauben seiner Volksgenossen. Ich will hier diese Anfänge einer Revolution der Erkenntnis gegen den Glauben nicht weiter verfolgen und weder von den folgenschweren Gedanken eines Demokrit und der Atomistiker noch eines Herakleitos sprechen. Aber eine Epoche in diesem Prozesse darf ich nicht unbezeichnet lassen: so lange jene in ihren Gedanken so konsequenten ionischen Entdecker der Wissenschaft auf der heimischen Scholle wohnten, in den Tempeln ihrer Götter und an den Gräbern ihrer Väter opferten, blieb der tiefe Riß verborgen, der ihr Wissen von dem Glauben ihrer Umgebung lange schon trennte. Als aber die ionische Kultur Kleinasiens vor dem Ansturm der Perser zusammenbrach, als die ionischen Verbannten umherirrten in den weiten griechischen Landen, da hemmt die Überlieferung der Heimat, deren Götter sie verlassen, nicht mehr die völlige Abstraktion auch in religiösen Gedanken. Einer der revolutionärsten und zugleich wahrhaft religiösesten Geister spricht es aus: ‘Gott ist einer; alles ist eins und dieses eine ist Gott.’[2] Xenophanes von Kolophon war mit 25 Jahren ausgestoßen aus seinem Vaterhause und aus seiner Freundschaft ins Elend; düstern Sinnes warf er den Volksgenossen ins Gesicht: ‘Was unter Menschen Schmach und Schande ist, das haben Homer und Hesiod den Göttern angedichtet, zu stehlen, zu ehebrechen und sich zu betrügen.’[3] Wir bewundern den, der schon gegen die anthropomorphe Vorstellung von den Göttern das denkwürdige Wort findet: ‘Wenn die Stiere und Löwen Hände hätten und malen könnten, würden sie die Götter sich ähnlich malen.’[4] Er hat sich auch gegen die gymnastischen Ideale des echten Hellenentums gewandt: ‘besser als Menschen- und Pferdekraft ist unsere Weisheit’[5] sagt der verstoßene Flüchtling. Wir sehen wie die tiefsten Schatten der Verzweiflung über seine suchende Seele fallen. ‘Sicherlich war kein

[1] Thales 23, Diels Vorsokratiker I[2] S. 10.
[2] Xenophanes 31, Diels Vorsokratiker I[2] S. 40, 29.
[3] Frg. 11 Diels. [4] Frg. 15 Diels. [5] Frg. 2, 11 Diels.

Digitized by Microsoft®

Sterblicher je', sagt er, 'noch wird es ihn geben, der die Götter erkennt und das All: denn alles umfängt ja der Irrtum.'[1] Und doch auch wieder: 'Gott hat die Erkenntnis nicht auf einmal gegeben, mit der Zeit suchend finden wir sie.'[2] Dort ist es die Stimmung völliger Skepsis, hier ist es eine vermittelnde Anschauung, die zur Umdeutung der Überlieferungen die Handhabe bieten konnte und geboten hat.

Das waren, wenn auch noch so aufrührerische Gedanken eines einzelnen gewaltigen Geistes. Es kam bald eine ganze Epoche geistigen religiösen Aufruhrs in der Capitale hellenischer Bildung, die Kleinasien abgelöst hatte. Und es war wieder die Zeit eines politischen Zusammenbruchs, des Zusammenbruchs der Herrlichkeit des attischen Reiches.

Der Mann, der die Übersiedelung ionischer Naturwissenschaft nach Athen geradezu personifiziert, ist der erste, der mit seinen Lehren in einen äußeren Konflikt mit der Staatsreligion kam. Anaxagoras von Klazomenä wird um den Beginn des peloponnesischen Krieges der Religionsstörung angeklagt, nicht weil er von dem wirkenden Weltgeiste und den wirbelnden Urstoffen große neue Dinge lehrte, sondern weil er die göttliche Sonne für einen glühenden Klumpen erklärte.[3] Das verletzte die allgemeine Religion, er wurde in eine Geldstrafe verurteilt und verbannt. Es war das erstemal in Europa, daß die anerkannte Religion und die Wissenschaft in einen äußeren Konflikt gerieten und Anaxagoras war der erste Vorläufer Galileis. Es folgten in der gleichen Epoche noch mehrere Inquisitionsprozesse. Der bedeutendste der Sophisten, die jener Zeit der geistigen Revolution von oben ihr Gepräge geben, Protagoras ging mit am schärfsten gegen den überlieferten Glauben mit seinen Schriften vor. Ein Buch hieß 'Die niederwerfenden Reden'.[4] Der Titel lehnte sich an einen Ausdruck der Ringschule an, der Inhalt bezog sich auf religiöse Traditionen und Lehren. Ein besonderes Buch aber über die Götter begann: 'Was die Götter betrifft, vermag ich nichts sicheres zu wissen weder über Existenz noch Nichtexistenz. Viele Hindernisse sind dagegen: die Unwahrnehmbarkeit der Sache und die Kürze des Lebens'.[5] Ob es wahr ist, daß er sein Buch im Hause des Euripides zuerst vorgelesen, können wir nicht ergründen. Ein gläubiger Kavallerieoffizier Pythodoros hatte Anzeige gemacht: Protagoras wurde — gerade wegen jenes Anfangs seiner Schrift heißt es — in die Verbannung geschickt. Seine Bücher wurden bei den einzelnen Besitzern polizeilich konfisziert und

[1] Frg. 34 Diels. [2] Frg. 18 Diels.
[3] Anaxagoras 72, Diels Vorsokr. I² S. 307.
[4] Diels Vorsokr. II 1² S. 536. Diels Vorsokr. II 1² S. 537, 30.

Digitized by Microsoft®

auf dem Markte öffentlich verbrannt. Der Kühnste aber, der augenscheinlich den Protagoras überbietend gegen den nationalen Glauben der Griechen ein Buch schrieb 'Die in den Abgrund werfenden Reden', Diagoras von Melos, ist als Götterleugner aus der Literatur der Zeit wohlbekannt.[1] Es braucht uns nicht zu wundern, daß derselbe Mann als Dithyrambendichter die frömmsten Sätze schrieb – das gehörte zum Stile dieser Poesie. Einer Verurteilung wußte er sich durch die Flucht zu entziehen, aber auf seinen Kopf wurde ein hoher Preis gesetzt.

Auch diesem Diagoras wurde vorgeworfen, daß er neue Götter einführe, genau wie dem Sokrates. Auch dieser wurde ja der Asebie angeklagt, daß er nicht glaube an die Götter des Staates und neue Götter einführe. Die Geister der Inquisition wurden immer mächtiger, je machtloser der politische Staat, je unglücklicher und verzweifelter die Politik Athens wurde. Hatten sie doch, die Bürger von Athen, so lange sie übermütig im Glücke waren, gelacht und geulkt über alle Götter von ganzem Herzen, und der konservative Aristophanes der ernstlich für Erhaltung der Religion eintritt, reisst die frivolsten Witze über Zeus und alle Götter in geradezu göttlicher Frechheit, und ihn hat niemand verklagt. Als die Not wieder beten lehrt, greifen die ängstlichen, eben noch ungläubigen, jetzt abergläubigen Athener, die eigene Frivolität zu büßen, einzelne Opfer. Aber es waren nicht einzelne Zweifler oder Ungläubige: wir vermögen tiefer zu sehen. Wenn der gewaltige Dichter jener geistigen Konfliktszeit, Euripides, die Personen seiner Stücke – einerlei hier was seine eigene Meinung war – solche Sätze sagen läßt[2]:

'Man sagt ja, in dem Himmel seien Götter –
Nein, sag ich, nein, wenn man nicht immer noch
Dem alten törichten Gerede glauben will'

oder[3]:

'Zeus wer du sein magst – nur gerüchtweis' kenn ich dich'

wo das von der Bühne gesprochen wurde, war es dem Denken der Hörer nicht fremd. Wir haben in diesen Bühnenstücken einen Spiegel der Gedanken der Zeit. Statt weiterer Belege nur noch ein Zeugnis, das uns erhalten ist aus einem Stücke der Kritias[4]: 'Es gab eine Zeit, wo der Menschen Leben ohne Ordnung war und wilde Kraft regierte, da weder die Wackeren Lohn noch die Bösen Strafe empfingen. Da haben die Menschen Gesetze erfunden, damit sie Bestrafer wären

[1] Wellmann bei Pauly-Wissowa u. Diagoras 2.
[2] Bellerophon frg. 286 Nauck. [3] Melanippe ἡ σοφή frg. 480 Nauck.
[4] Sisyphos frg. 1, Nauck S. 771.

Digitized by Microsoft®

es wurde bestraft, wer nur sündigte. Aber die Gesetze konnten bloß bestrafen, was offen geschehen war, die Menschen frevelten im Verborgenen: da erfand ein scharfsinniger und kluger Mann die Götter, damit die Bösen etwas zu fürchten hätten, auch wenn sie heimlich etwas täten oder sagten oder dächten. Was einer auch im Verborgenen tat, würde den Göttern nicht verborgen bleiben. Mit solchen Reden brachte er süße Lehre, die jedoch mit Lügen der Wahrheit das Licht nahm. Das aber hieß er sie glauben, daß die Götter da wohnten, von wo die meisten Schrecknisse die Menschen erschreckten, und der meiste Nutzen ihnen käme, dort, woher man die Blitze kommen sah und das schreckliche Geprassel des Donners, und wo der Glanz der Sterne leuchtete, wo die Zeit geregelt wird, und von wo der Regen niederkommt. So flößte er den Leuten Recht ein und vertilgte den Frevel durch Furcht, den Menschen einredend, daß es ein Geschlecht der Götter gebe.'

Es ist ein wahres Evangelium des Rationalismus, das Kritias predigt, der in mehr als einer Beziehung in religiösen oder auch irreligiösen Anschauungen ein rechter Typus für seine Zeit ist. Hier ist die flüchtigste Aufklärung, die von den Gebildeten aus die nationale Religion des Volkes zerstört — hier ist schon völliger Untergang der Religion.

Der Rationalismus konnte flacher auch in den folgenden Zeiten kaum werden. Aber was vorher nur hier und da einsetzte, die vernünftige Umdeutung der Sage — die etwa auch bei Euripides vorkommt, daß Herakles den nemeischen Löwen nicht mit den Armen überwältigt, sondern in Schlingen gefangen habe[1], auch da wie so häufig durch ein etymologisches Wortspiel unterstützt — das ist in ein System gebracht in der Diadochenzeit, wiederum einer Periode politischen Umsturzes in der griechischen Welt. Das Handbüchlein eines Palaiphatos[2], das alles 'Unglaubliche' des Mythus natürlich erklärt und auf jene Zeit zurückgeht, ist uns erhalten. 'Dinge, die nicht heute auch passieren können, zu glauben, ist albern', das ist der Grundsatz. Nun ist Skylla ein Piratenschiff, die Chimäre ist ein feuerspeiender Berg, und Bellerophon kommt auf dem Kriegsschiff Pegasos ihn zu erobern, die Amazonen waren männliche Krieger mit langen Röcken und immer rasiert: daher der Irrtum. Es ist charakteristisch genug, daß dies alberne Buch in Deutschland während des vorigen Jahrhunderts eines

[1] Herakl. 153.
[2] Palaephatus περὶ ἀπίστων ed. N. Festa, Teubn. 1902.

Digitized by Microsoft®

der beliebtesten Schulbücher war: es ist viele Male zu diesem Zwecke ediert worden; sehr bezeichnend: zum letzten Male 1813. Aber das eigentliche Haupt- und Grundbuch alles zünftigen Rationalismus war nicht dieses, sondern ein anderes der gleichen Epoche, die 'heilige Schrift' des Euhemeros[1], eines Günstlings des makedonischen Kassander. Das Buch hat die äußere Form des Romans, des Reiseromans; aber das wesentliche ist, daß auf der fernen Insel des indischen Ozeans Panchaia eine Urkunde erzählt von dem Leben und den Feldzügen der Götter: des Kronos, des Titan, des Zeus. Zeus ist gestorben, nachdem er sein Reich unter Verwandte und Freunde geteilt, und sein Grab ist auf Kreta zu schauen. Dann erst hat man die großen Könige als Götter verehrt. Es ist die Deutung, die der Zeitgenosse jener Übermenschen, die um das Reich des göttlichen Alexandros fochten, dem Mythus gab: die Götter sind Menschen gewesen, wie wir heute die Menschen zu Göttern werden sehen. Damals (302) sangen die Athener dem Demetrios Poliorketes entgegen[2]:

Sind andre Götter, sei es weit von uns entfernt,
Sei es daß sie taub sind,
Gibts keinen oder kümmern sie sich nicht um uns:
Dich sehen wir gegenwärtig!
Von Holz nicht, nicht von Stein, in Wahrheit sehen wir dich,
Kommen anzubeten,
Zuvörderst Frieden schaffe uns, du Teuerster,
Du bist Herr darüber.

Es ist dieselbe Zeit, in der ein anderer Machthaber von Athen, Demetrios von Phaleron, einen Theodoros[3], der als Götterleugner berühmt geworden ist — er lehrte unter anderem, daß nichts an sich schlecht sei, nicht Tempelraub und Ehebruch, wenn es nur wirklich Freude brächte, Aufopferung für das Vaterland sei lächerlich —, als er der Asebie angeklagt war, von der Verfolgung befreite. Die Stimmungen der gebildeten Griechen sind ganz andere als hundert Jahre vorher. Die Zeit der Diadochen Alexanders ist nicht eine grübelnde, zweifelnde, sich auflehnende wie die der Sophisten, es ist eine satte und matte und blasierte Zeit. Feine Bildung und eleganter Lebensgenuß sind das höchste Gut der Besten. Die Philosophen sind zumeist Gecken und Narren geworden, die Köche sind die Vertreter

[1] F. Jacoby bei Pauly-Wissowa u. Euemeros 3. [2] Ath. VI 253E v. 15ff.
[3] Diog. Laert. II 8, 101.

Digitized by Microsoft®

um so wichtigerer Probleme. Die erlesensten Meisterstücke einer geistreichen Schauspieldichtung entstammen dieser Periode: Bruckstücke der neuen attischen Komödie zeigen uns die Ideale der Zeit, auch die religiösen. Nach Friede sehnt man sich und nach Ruhe des Genusses. 'Glaubst du' fragt man bei Menander[1], 'daß die Götter so viel Zeit haben, jedem Tag für Tag seine Portion Glück und Unglück zuzuteilen?' 'Die τύχη ist alles'[2] und sie meistert nur der Arm des Gewaltigen dieser Erde.

'Ich halte nur für wahre Götter diese noch:
Das Silber und das Gold.
Die bete an, wenn du ein Haus dir bauen willst:
Dann hast du alles.'[3]

Und das höchste, was in diesen Kreisen — denn nur von bestimmten Gruppen und Richtungen rede ich — religiösem Empfinden nahe kommt, scheint etwa dies zu sein[4]:

'Verehre Gott und glaub an ihn, doch such ihn nicht,
Denn mehr als eben Suchen hast du nicht davon.
Nicht wolle wissen ob er wirklich ist, ob nicht.
Nimm an er sei und sähe dich, und fürcht' ihn stets.'

Die 'heilige Schrift' dieser Leute ist die des Euemeros, und seine Lehre hat mehrmals weite Kreise von Anhängern gewonnen, als sie der erste römische Dichter, Ennius, übersetzte, so gedankenlos, wie der arme Schulmeister alles, was gut bezahlt wurde, übersetzte. Er reichte die reife Frucht der Überkultur den Barbaren, denen sie schmeckte, wie den russischen Bären die lustigen französischen Romane. So hat dies Buch schon früh den Rationalismus in Rom heimisch gemacht. Zuletzt hat es gewirkt noch im 18. Jahrhundert, wo die französischen Aufklärer den Ausdruck Euhemerismus aufgebracht haben für alle rationalistische Mythendeutung.

'Gibts keinen oder kümmern sie sich nicht um uns' so singen die Athener jetzt von den Göttern im Jahre 302. Und das kam auch praktisch religiös auf dasselbe hinaus. Aber man hört deutlich den Klang einer Lehre, die seit zwei Jahren in Athen gepredigt wurde: es gibt Götter, aber sie kümmern sich nicht um uns. Es gilt die Menschen von der quälenden Furcht vor den Göttern zu befreien. Es war

[1] Fragm. 174 Kock. [2] Men. frg. 482f. Kock. [3] Men. frg. 537 Kock.
[4] Philemon frg. 118 Kock.

Digitized by Microsoft®

Epikuros, der so in Athen zu lehren begann, gerade hundert Jahre nach dem Sturze des freien Athen. Es ist ein förmlicher Kreuzzug gegen die Religion, den er eröffnen will: wer die Religion verdrängt, der ist der wahre Sieger über den schlimmsten Feind, wer die Religion annimmt, ist ein Gottloser. Und doch leugnet er – ein echter Hellene – die Existenz der Götter nicht, sie leben in den Zwischenräumen der Welten und kümmern sich selig um nichts. Höchstens mag der Weise aus ästhetischem Bedürfnis ihrer Vortrefflichkeit Verehrung darbringen. Der Gedanke der Befreiung von Götterfurcht ist, wenn nicht der kräftigste, so doch der bewußteste Stoß gegen den alten Glauben gewesen. Und auch hier ist nichts wieder charakteristischer für das Bedürfnis auch der Gebildeten nach einer Art religiöser Verehrung als das, daß sich nicht nur die Angehörigen dieser Lehre wie gewöhnlich in den Formen religiöser Gemeinden zusammenschlossen, daß sie ihren Meister allmonatlich am 20. Tage und an seinem Geburtstag[1] als ihren Herrn, ja als ihren Heiland (σωτήρ) feierten und ihm Opfer brachten. Auch die Befreiten dachten in alten Formen. Sie sind zusammengeschlossen in der festen Organisation einer Kirche, diese Bekenner der Antitheologie des Epikuros. Und deren waren in den folgenden Jahrhunderten des Altertums unter den Gebildeten namentlich in den Centren zu Athen, zu Alexandria und dann namentlich in Rom sehr viele. War die Botschaft des Rationalismus schon vom ersten römischen Dichter nach Rom übertragen, so ward von dem zweiten großen lateinischen Dichter das Evangelium der Befreiung von der Götterfurcht mit glühender Begeisterung verkündigt, von T. Lucretius Carus, mit glänzendem Erfolge. Hier ist ein Zug vordrängender Propaganda, den wir höchst selten bei den Vertretern der philosophischen Lehre im Altertum antreffen.

Schon vorher kann man beobachten, wie die Schüler Epikurs nach Alexandria drängen, als es Mittelpunkt der Welt war, und weiterhin nach Rom. Hegesias[2], der in Alexandria zur Zeit des ersten Ptolemäus noch viel schärfere Konsequenzen aus der Lehre Epikurs zog als alle anderen, stand jedenfalls in naher Beziehung zu seinem Kreise. Er ward der ausgesprochenste Pessimist des Altertums. Es gibt vielmehr Schmerz als Lust, war die Bilanz, die er dem Menschenleben zog. Den Schmerzen zu entgehen und sich alles, auch das Leben gleichgültig sein zu lassen, das ist seiner Weisheit letzter Schluß. 'Der Hungerselbstmörder' hieß eine Schrift von ihm, in der

[1] v. Arnim bei Pauly-Wissowa VI 135. [2] Cic. Tusc. I 83f.

Digitized by Microsoft®

einer, der sich freiwillig tothungert, seinen Freunden seine Gründe erklärt. Den Selbstmordwerber nannte man ihn, weil er viele bewogen habe, das Leben zu verlassen, und Ptolemaios I in Alexandria untersagte ihm zu lehren.

Und wahrlich kein Herrscher und kein Staat konnten solchen Propheten freundlich gesinnt sein. Demetrius von Phaleron ist eine Ausnahme, wenn er als Staatslenker Athens für einen Götterleugner eintrat und die brutalen Kraftnaturen unter den Nachfolgern Alexanders, die außer sich selbst und ihrem Schwerte keinen Gott kannten, sind auch hier Ausnahmemenschen. Wie immer hat auch die hellenistische und römische Monarchie alle die geistigen Strömungen perhorresziert, die irgendwie zerstörend auf die religiösen Umgrenzungen des Volkslebens wirken und die Schranken wegreißen konnten, die das Volk in erwünschter ruhiger Demut hielten; sie hat scharfe Zusammenstöße zwischen den Mächten des Wissens und des Glaubens zu vermeiden gewünscht und das war meist im Altertum leicht zu erreichen, solange kein Stand vorhanden war, der mit der Macht des Glaubens die eigene zu stärken strebte. Sie hat stets zu vermitteln und zu einigen gesucht und war vor allem bemüht, auch für die obern Schichten der Völker der Religion eine Form zu geben und so sie selbst in sittlich-religiöser Zucht zu halten und die Massen vor der Infizierung von oben zu bewahren. Dem Volke muß die Religion erhalten bleiben, das war aller derer Grundsatz, die in weiser Religionspolitik solche Reformen erstrebten — vom ersten Ptolemäer bis zu Augustus, bis zu den Severen. Ein Monarch war es auch, der die für die letzten Jahrhunderte des Altertums folgenreichste Vermittelung zwischen der vorgeschrittenen Erkenntnis und dem nationalen Glauben hervorgerufen hat. In der Hofluft ist die Vermittelungsphilosophie und die Vermittelungstheologie entstanden. Als der König von Makedonien Antigonos Gonatas den Zeno[1] berief, der seine Lehre zuerst in der Halle, der Stoa, zu Athen verkündet hatte, erhielt er von dem schroffen Alten, der auch mit der Volksreligion nicht paktiert und einen wirklichen Monotheismus verkündet hatte, eine Absage. Und doch nicht ganz: zwei Schüler, Persaios und Philonides, schickte er, und sie, eine Art Hofprediger, begannen den Amalgamierungsprozeß zwischen Volksreligion und stoischer Philosophie. Er wird im weitesten Umfange ermöglicht hauptsächlich durch die Mittel der Allegorie: die Volksreligion wird auf Grund stoischer Gedanken ausgedeutet und, soweit der Monotheismus nicht bloß scheinbar gewahrt bleibt, wird er

[1] Diog. Laert. VII 1, 6.

Digitized by Microsoft®

auf Zeus konzentriert. Die Allegorie war an Homer, dem Götter- und Heldenbuch des hellenischen Volkes, erwachsen und schon der „erste Homeriker" Theagenes von Rhegion[1] hatte sie, wie es scheint durch Andeutungen des Xenophanes, wie ich sie oben erwähnte, angeregt, geübt. An Homer hat sie sich immer wieder dokumentieren müssen und dort wird sehr bezeichnender Weise diese Erklärungsform Apologie genannt. Wir haben viele Reste solcher Umdeutungen, nichts ist lehrreicher als das erhaltene Hand- und Hilfsbüchlein für stoische Mythenerklärung, das sich selbst nennt 'Abriß der Überlieferungen nach hellenischer Theologie'[2] von dem Römer Cornutus, das jahrhundertelang in der römisch-griechischen Welt in Gebrauch war. Es ist die wahnsinnigste allegorisch-dogmatische Exegese, meist mit Hilfe etymologischer Kniffe zu Wege gebracht. Athene ist der feinere Stoff in der obersten Region, der mit dem Geist zusammenfällt. Wenn Zeus die Hera umarmt, so umgibt der Äther die Luft und der λόγος σπερματικός geht in die Materie über. Wenn Apollon den Drachen schlägt, so siegt das Licht über die widrigen Dünste; Hephaistos ist das Feuer, das irdische Feuer kann zum Fortkommen des Holzes nicht entbehren, drum braucht er den hölzernen Stab. Herakles bezwingt Löwen, Eber und Stier, d. h. die Vernunft besiegt die Lüste und Leidenschaften, er holt den Cerberus mit den drei Köpfen, d. h. er bringt die Philosophie mit ihren drei Hauptteilen ans Licht; dort steht es auch gesagt, daß Apollo die Sonne und Artemis der Mond sei, wie denn in diesem Büchlein ein gut Teil der Albernheiten moderner Mythologie schon zu lesen steht, für seine Kleinheit merkwürdig viele. Die Stoa konnte in ihrem praktischen Bestreben, den Gebildeten Teilnahme an der überlieferten Religion möglich zu machen, allen Polytheismus aufnehmen, ja allen möglichen Aberglauben — sie ist am weitesten den Massen entgegengekommen, die nach Mystik und Offenbarung lechzten —, Dinge, von denen ich heute noch nicht zu sprechen habe. Auch darf ich hier nicht von den plebejischen Brüdern der Stoiker, den viel konsequenteren Gegnern des Volksglaubens, den Kynikern reden. Die Lehre der Stoa war für Jahrhunderte die Religion der Gebildeten in der antiken Welt und diese Religion konnte am ersten Freund sein der neuen Lehre, die aus dem Osten kam. Man darf nicht vergessen, wie die Stoa besonders mit so starkem Hindrängen zum Monotheismus etwas Fremdes in die griechische Welt brachte: die Häupter der Stoa waren

[1] Susemihl Gesch. der griech. Lit. in der Alex. Zeit II 664 f.

[2] Cornutus Ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων ed. C. Lang Teubn. 1881.

Digitized by Microsoft®

alle Orientalen: Zeno, Kleanthes und Chrysippos, und nicht anders jener erwähnte Persaios.[1] In Rom war sie von der allergrößten Wirkung und ich brauche nur Namen wie Persius und Seneca, Epiktet und Marc Aurel zu nennen. Keine anderthalb Jahrhunderte, ehe ein Christ den Thron der Cäsaren bestieg, saß ein Stoiker darauf. Der Stoizismus hat in dem Dogmatismus einer orthodoxen Lehre manche Ähnlichkeit mit dem späteren Staatschristentum und wie manche von den Dogmen jener Stoa sind von diesem Christentum übernommen!

Wie dieser Dogmatismus bekämpft, verspottet, gehaßt werden mußte von den Richtungen, die wir bereits betrachtet, ist einleuchtend. Allgemeiner Skeptizismus kämpfte gegen ihn mit aller Macht, deren das Negative fähig ist. Ja, die Erben Platons waren jenen orientalischen Dogmatikern gegenüber für lange Zeit zu vollendeten Skeptikern geworden. Und die verbreitetste Grundstimmung der Gebildeten in der griechisch-römischen Welt in den letzten Jahrhunderten war gewiß nicht die stoische Allegorie-Vermittlung oder Orthodoxie: das war ein schwankender Eklektizismus und eine resignierende Skepsis. Ein Typus ist Cicero mit seiner Schriftstellerei, die so lange in den entsprechenden Kreisen wirksam bleibt. Was er in dem Buche über die Natur der Götter übernimmt, ist im wesentlichen auf Skepsis aufgebaut, nur daß seine gutmeinende Pantomime natürlich allem die Spitze abbricht und seine verschwommene Eklektik einen kraftlosen Deismus damit zu vereinigen weiß. So ist denn in den Endzeiten des Altertums bei den Gebildeten ein tiefer Skeptizismus hier und da vereint mit einem flachen wirkungslosen Deismus. Je weniger die Skepsis je die Kraft hatte Schüler zu finden, um so mehr beherrschte sie die weitverbreitetsten Stimmungen. Namentlich auch der Stand der Ärzte[2] pflegte ihnen zu huldigen und sie zu verbreiten: nur der Empirie rieten sie zu trauen. Zurückhaltung von jedem Wissen und jedem Glauben, das war das eine Schlagwort, und Leidenschaftslosigkeit das andere; in diese beiden Wünsche ging die Philosophie aus, die der Gebildeten Religion in so mannigfacher Form gewesen war. Die Religion war untergegangen:

[1] Die orthodoxe Stoa hat in späterer Zeit durch ihre Wendung zum Praktisch-Sittlichen einen gewaltigen Einfluß auf die Entwicklung des antiken Staates besessen. Von solchen stoischen Lehren hat z. B. noch der Jude Philo gelernt: auch hier haben wir wieder einen Zusammenhang der Stoa mit dem semitischen Volkstum. Das trifft auch für eine der bedeutendsten Erscheinungen dieser Sekte zu, Poseidonios von Rhodos, der aus Apamea in Syrien stammte und namentlich durch seine zahlreichen bedeutenden Schüler gewirkt hat. Er will eine positive Weltanschauung verbreiten: das ganze Weltgebäude wird von einem Gott gelenkt.

[2] S. Sextus Empiricus.

Digitized by Microsoft®

das Phlegma war geblieben. Nur sich nicht aufregen und sich nicht begeistern: das war das Ende und der geistige Tod.[1]

Ein Stück Untergang antiker Religion haben wir beobachtet: ihre Selbstzersetzung bei den Gebildeten, die Revolution von oben. Wichtiger wird es nun sein, die Revolution von unten und von außen zu verfolgen. Die Rolle aber jener Resignierten in dem letzten Kampfe, wenn ihnen aus den Kräften von unten und außen der letzte Gegner erwachsen ist, mag man leicht ermessen: man stelle sich vor, wie religiös und sozial revolutionäre Scharen in flammender Begeisterung empordringen gegen jene höheren Schichten: der Sieg gehörte denen,

---

[1] Eine Wandlung der Dinge hat dann noch Augustus versucht; das Monumentum Ancyranum lehrt deutlich, wie er sich gemüht hat, aus Staatsraison dem Volke den Glauben der Väter zu erhalten; er ließ Tempel bauen und alte Volksbräuche wieder aufleben: es ist bezeichnend, daß an seinem Hofe das erste Infernogedicht entstanden ist: das VI. Buch der Aeneide Vergils. Während dergestalt die Religion an der Politik noch eine Stütze findet, kümmert sich die Wissenschaft der ersten Kaiserzeit wenig mehr um das religiöse Leben. Mit dem zweiten Jahrhundert ist eben auch die Wissenschaft tot oder fristet doch nur ein Scheinleben an den Gedanken, welche die vorchristliche Zeit hervorgebracht hat. Sieht man von dem matten Stoizismus Mark Aurels ab, so verraten die Kaiser, die es zu einer eigenen Weltanschauung gebracht haben, schon andere Einflüsse als die, welche die Revolution von oben mit sich bringt. Hadrian ist zu drei Vierteilen Mystiker, Alexander Severus erschließt sein Herz allen Religionen, die aus der Fremde kommen. Das wird der Grundzug auch der späteren: in ihm treffen sich, mögen sie sonst in ihrem Wesen noch so verschieden sein, Constantin, Julian und Theodosius.

Daß dieser von unten nachdrängende Mystizismus, diese von außen anstürmenden Kulte nicht mühelos die antike Religion überrannten, verhinderte das letzte Bollwerk, das griechischer Geist geschaffen hat. Aus uralten Quellen schöpfen die Neuplatoniker neues Leben. Pythagoras und Plato sind ihre Gewährsmänner, mit ihrer Weltanschauung wird auch ihre Religiosität neu belebt. Kräftig wirken nun diese Philosophen, die wirklich eine Religion besaßen und sie auch predigten, eine Religion, die Fühlung mit dem volkstümlichen Glauben hatte, und sogar dessen Anhängsel, die Wunder, den Aberglauben und die Zauberei mit übernahm und durch wissenschaftliche Erklärung zu verteidigen suchte. Es ist diese Lehre ein mächtiger Faktor geworden, mit dem auch das sonst siegreiche Christentum noch lange zu rechnen und zu kämpfen hatte.

Aber auch diese neue Weltanschauung, mochte sie noch so große Teile der oberen Schichten sich gewinnen, konnte nicht den Sieg behaupten. Und zwar schon deshalb nicht, weil die oberen Schichten immer mehr dahinschwanden. Das sinnlose Wüten gegen die Besitzenden, die Proskriptionen der Adligen um ihrer Habe willen, hat häufig genug gerade die Besten getroffen. Mit ihrem Hinsinken vergeht die Kraft des Widerstandes der Oberen gegen das Nachdrängen von unten. Und wo in solche Lücken ein Ersatz eintritt, kommt er nicht aus griechischem oder römischem Volkstum. Gerade unter den Höchstgebildeten machen sich Fremde breit, die, bewußt oder nicht bewußt, orientalischem Wesen die Pforte öffnen. Lucian, Libanius, Ammianus Marcellinus sind Syrer, Claudianus fühlt sich als Alexandriner.

Digitized by Microsoft®

die begeistert sind für den Sieg ihres Glaubens. Die wußten nicht was sie zerstörten, denn es war matt und trübe geworden das leuchtende Auge des Hellenentums, und die es zum Tode müde brechen sahen, hatten es nie flammen gesehen wie einst in dem Glanze unaussprechlicher Schönheit.

ZWEITES KAPITEL

DIE REVOLUTION VON UNTEN

Zerstörer der antiken Religion sind nicht nur von der Oberfläche aus werktätig gewesen. Von unten her drängen gewaltige religiöse Kräfte nach oben, die das griechische Volk aus sich selbst erzeugt oder von nahe verwandten Völkern aufnimmt. Sie erobern sich die Herzen der Hellenen und treten so mit dem offiziellen Glauben in Wettbewerb, bis sie gegen das Ende des Altertums sich mit gleichen Strömungen aus fremder Quelle vereinen, die leise nagend die antike Religion unterspülen. So haben sie zuletzt, obwohl dem Ursprung nach selbst griechisch, die griechische Religion dem Gegner ausgeliefert. Der Unsterblichkeitsglaube und die Sehnsucht nach dem Jenseits sind die eigenartigsten unter diesen neuen, aus der großen Menge emporstrebenden Anschauungen: sie haben, um selbst durchzudringen, an vielen Stellen die echt hellenische Religion durchbrechen müssen. So lag in ihnen der Todeskeim des echten Griechentums verborgen: aber dieser Todeskeim war zugleich der Keim des Lebens für die kommende Religion, die das Alte stürzte.

Aus der Tiefe steigt, um mit der Götterwelt Homers zu ringen, die Bewegung des Dionysos-Kultus[1] empor. Er hat in den letzten Jahrhunderten des Heidentums wohl die meisten Anhänger gezählt, er ist einer der hartnäckigsten Gegner und doch wieder ein geistig naher Verwandter des vordringenden Christentums gewesen. Wie ein Sturm ist der Glaube an diesen Gott von Norden hereingebrochen. Er kam aus Thrazien: dort saßen Stämme desselben Ursprungs wie die Griechen. Ihnen war Dionysos ein Herr der Seelen und der Geister, und seit alter Zeit war dieser ihr Glaube mit dem Glauben an die Unsterblichkeit verbunden; Herodot nennt jene Völker die ἀθανατίζοντες. Zuerst in den Bergen Makedoniens werden jenem Gotte ekstatische Kulte gefeiert, in der Form, die so oft als einzige unter primitiven Völkern die Unsterblichkeit des Gottes auszudrücken vermag: sie umjubeln den

[1] E. Rohde, Psyche[4] II 1ff.

Digitized by Microsoft®

Gegenwärtigen, der dann stirbt und beklagt wird, bis er zum Beweis der Unsterblichkeit, zur Freude der Seinen wiedergeboren wird. Dieser Kult greift dann nach Süden über in die griechische Welt, um sie mit besonderer Kraft bis zu ihrem Ende festzuhalten. Wohl können wir uns von den Feiern, die ihm galten, noch ein Bild machen. Zwar von dem Jammer um den Scheidenden wissen wir wenig, aber von der jubelnden Begrüßung des Neuerscheinenden um so mehr. Im Frühjahr, zur Zeit, da die Erde mit ihren Pflanzen zu neuem Leben erwacht, begeht man die Epiphanie des Gottes. Nicht überall gleich: in Athen vermeinte man, er komme zu Schiff über das Meer; so zog denn ein Bild des Dionysos auf einem Schiffskarren durch die Straßen der Stadt, umjubelt von der fröhlichen Menge — ein *Carrus navalis*, wie er unserem Karneval den Namen gegeben hat. Sonst beging man auf Bergeshöhen des Gottes Ankunft, nächtlich unter dem Licht der Fackeln; in den Klang der Becken und Handpauken mischte sich der sinnbetörende Schall der Flöten. Mancherlei Wunder zeigen die Parusie des Gottes an: die Erde fließt von Milch und Honig, von Wasser und Wein. Flammen blitzen auf, das Haupt des Gottes umlodern γλῶccαι ὡcεὶ πυρός: so hat ihn der Künstler geschaut, der die Leidener Dionysosbüste schuf mit ihren nach oben gewellten Haaren, die sich nur mit Flammenzungen vergleichen lassen. Thyrsos und Schlangen schwingend drehen sich die Anbetenden in wirbelndem Reigen: auch der Tanz ist ein Gottesdienst, denn er eint den Menschen mit dem Gott, indem er die Ekstase bewirkt. Ἔκcταcιc[1] aber ist 'das Heraustreten' der Seele aus dem irdischen Leib, ein Heraustreten zu Gott hin. Die andere, nicht immer scharf von der Ekstase geschiedene Form der Gottvereinigung ist der Enthusiasmus; der Mensch wird ἔνθεοc, der Gott geht in ihn ein. Im Enthusiasmus oder in der Ekstase tanzen die Bakchantinnen; wenn sie Μαινάδεc, die Rasenden heißen, so ist Raserei dem antiken Menschen ein 'Besessensein', das Erfülltsein von einem Gott oder Dämon. Das durch den Wirbelreigen erzeugte Gefühl der Steigerung über Menschliches hinaus hat noch öfter den Tanz in der Geschichte der Menschheit eine eigenartige Rolle spielen lassen, so in den Tanzkrankheiten des Mittelalters oder unter den tanzenden Derwischen, die heute noch durch wirbelnde Drehung sich in Ekstase versetzen.

In ihrem Taumel zerrissen die Bakchai junge Zicklein und verzehrten sie roh. Das ist die ὠμοφαγία, von der die Alten reden.

[1] Mithraslit. 97ff.

Digitized by Microsoft®

Auch sie ist als eine Handlung des Kultus aufzufassen. In das Tier, das so geopfert wird, ist vorher durch die magische Kraft der Gebete der Gott selbst hineingezwungen worden: indem sie das Tier verspeisen, verzehren sie den Leib des Gottes selbst[1], der auf diese Weise in seine Diener eingeht. So ist die ὠμοφαγία die Vollziehung der engsten Einigung des Menschen mit dem zur Speise gewordenen Gotte.

Während vielfach Dionysos allein an diesen Epiphanienfesten verehrt wird, treten namentlich auf den griechischen Inseln andere göttliche Wesen zu ihm hinzu. Da erscheint gleichberechtigt neben dem männlichen Prinzip das weibliche, neben dem Gott die Göttin, mag sie nun Ariadne oder Kora heißen. Beide Prinzipe einigen sich in der heiligen Ehe, dem ἱερὸς γάμος, dessen kultische Begehung die Fruchtbarkeit aller Wesen, von Busch und Baum, von Tier und Mensch segnete. Und wie es so oft bei den Göttergruppen der Alten gegangen ist, die Zweiheit verschiebt sich zur Dreiheit. Semele wird als Dritte in den Bund aufgenommen: man begeht die ἀναγωγὴ Σεμέλης, durch die der Gott seine Mutter zu sich hinaufführt in den Himmel.

Wer da wissen will, was diese Dionysosreligion den Herzen der Griechen in ihrer besten Zeit gewesen ist, der achte auf den Niederschlag in der Kunst und in der Literatur: in der Kunst hat sie den Hermes des Praxiteles und den Satyr mit dem Dionysosknäblein geschaffen, Statuen, verständlich durch den Mythos, daß das Götterkind zu den Nymphen gebracht werden muß, um bei ihnen mit himmlischer Nahrung aufzuwachsen; in der Literatur hat sie ein Stück von einzigartiger Tiefe und Schönheit erzeugt, die Βάκχαι des Euripides.

Eine Erweiterung hat die dionysische Religion später erfahren, als sich fremde, aber wesensverwandte Religionen an sie anschlossen. So finden wir später in ihrem Kreise den Sabazios, der ursprünglich in Phrygien daheim war. Folgenschwerer aber als seine Rezeption war die des Orpheus. Auch er ist einmal ein Gott gewesen, hat sich aber bei der Aufnahme in den bakchischen Thiasos dieser Würde begeben: hier ist nur ein Gott, Dionysos, und Orpheus wird sein Prophet. Fast alle Schriften, die in jenen orphisch-dionysischen Kulten Geltung haben, nennen Orpheus als Urheber: das zeigt seine Prophetenwürde deutlich genug. Der Kern dieser 'orphischen' Lehre war: wer dem Dionysos geweiht ist, wird im Jenseits in einem ewigen seligen Rausche fortleben; wer die Reinigung zum Dienste des Gottes nicht

[1] Mithraslit. 100.

Digitized by Microsoft®

an sich erfahren hat, liegt im Jenseits für ewige Zeiten im Schlamme der Unreinheit. Das ist die erste, noch roh und sinnlich gehaltene Lehre vom Leben nach dem Tode. Sie ist in Unteritalien von Pythagoras und seiner Sekte ausgebildet und verfeinert worden, und hat von da aus eingewirkt auf die Eschatologie auch eines Plato.

Schon ehe der dionysische Kult in Hellas Anhänger gewann, hatte sich dort eine andere religiöse Revolution von unten vorbereitet. Wenn uns diese Vorgänge auch im einzelnen ewig verborgen bleiben, in ihrem Wesen und ihrem Ziele ist uns jene Bewegung deutlich. Immer eifriger und inbrünstiger verehrt man die Götter des Totenlandes, vor allen den König und die Königin der Unterwelt, Hades und Persephone. Sie werden nun zu hohen, mildherrschenden Wesen, die dem gnädig waren, der sie in Frömmigkeit verehrte. Das Wort 'man muß länger den Unterirdischen gefallen als den Oberen' hat Antigone[1] aus der Überzeugung ihrer Zeit heraus gesprochen. Dieses Gefallenwollen suchte nach einem Ausdruck auch im Kulte; es bilden sich Gemeinschaften zum Dienst der Unterirdischen. Wer in sie aufgenommen ist und das Mysterium geschaut hat, wird der Gnade teilhaftig werden, die allen anderen versagt ist. 'Wer geweiht ist, wird selig werden; wer nicht geweiht ist, wird nicht selig werden' verkündet die seligmachende Kirche zu Eleusis im attischen Lande, die auf solch chthonischem Kulte beruht. Allgemein ist noch im späteren Altertum das Streben, zu Eleusis die Weihe zu nehmen und der Verheißung teilhaftig zu werden; noch in den Tagen Konstantins hat dies Mysterium einen großen Teil der antiken Welt geeinigt.

Das Wesen derartiger Mysterienkulte ist überall dasselbe: der Mensch soll mit einem Gotte oder einer Göttin in ein nahes, enges Verhältnis gebracht werden. In Eleusis war es eine Göttin, und zwar zu Anfang die uralte Mutter Erde.[2] Sie ist den Attikern die Mutter der Götter und der Menschen, in Athen stand das ihr geweihte Heiligtum des Metroon. Später hat Persephone, die Unterweltskönigin, zu Eleusis den Thron der Erdmutter eingenommen. Aber der Ritus der Rezeption in die Mysterien galt ursprünglich der Gaia. Ein sakramentaler Akt macht den Neophyten zum Kind der Erde, und diese Mutter gebiert das Kind von neuem, nun als Eingeweihten, in einer Wiedergeburt zur geistigen Erkenntnis. Aus Unteritalien haben wir Zeugen für solche sakramentale Riten; aus den Gräbern von Thurii und Petelia sind Goldtäfelchen ans Licht gekommen[3], Totenpässe, die dem Ver-

[1] Soph. Ant. 74f. [2] Mutter Erde 55ff. [3] Nekyia 84ff.

Digitized by Microsoft®

storbenen gute Aufnahme bei den Unterirdischen sicherten. Δεσποίνης ὑπὸ κόλπον ἔδυν steht da zu lesen: 'ich bin eingegangen in den Schoß der Herrin'. Damit wird die heilige Handlung bezeichnet, die vorgenommen wurde, damit die symbolische Wiedergeburt durch die Göttin angedeutet werden konnte. Nun wird die Göttin den neu ankommenden Toten als ihr Kind erkennen und ihm seine Treue lohnen; auch der Spruch, mit dem sie ihm die Seligkeit verkündet, steht auf jener Tafel.

So wie die Schreiber dieser unteritalischen Sprüche haben die Tausende empfunden, die nach Eleusis pilgerten, um sich durch die Weihe die ewige Seligkeit zu sichern. Dabei haben die Mysterien dort ursprünglich keine eigentliche Propaganda gemacht; dieser Zug wird an ihnen erst erkennbar, als sie unter den Einfluß der Orphiker kamen. Deutlich sehen wir, daß allmählich orphisch-dionysische Lehre und Mysterienglaube sich gegenseitig durchdringen. Das hängt mit dem Anwachsen der orphischen Bewegung zusammen, die wir in Attika für das sechste Jahrhundert feststellen können. Zur Zeit des Peisistratos sehen wir die Orphiker dort mit dem Bestreben erfüllt, ihre Lehre zu kodifizieren, eine Buchoffenbarung zu schaffen, zunächst, um die Eingeweihten in ihrem Glauben zu stärken, dann aber auch, um neue Anhänger zu gewinnen. Onomakritos[1] hat sich bereit finden assen, die Dichtungen des Orpheus zusammenzustellen: so hat er orakelhafte Sprüche von Erlösung und Strafe gesammelt. Aber das waren Fälschungen, die in Athen über den Großtaten der Perserkriege vergessen wurden; mochten sie in Unteritalien allgemein gläubige Hörer finden: in Hellas selbst wehte zu Beginn des fünften Jahrhunderts eine freiere Luft, und die Stimmung der oberen Schichten war etwa die des Xenophanes oder neigte zu unverhohlener Skepsis. Anders allerdings war es wohl auch damals in den unteren Klassen der Gesellschaft, bei den Armen im Geiste: ihnen waren solche Sprüche etwas, hielten sie doch, in Not und Drang dahinlebend, an dem Mysterienglauben als dem Retter aus den Bedrängnissen des irdischen Lebens fest. Und als nun das griechische Leben wieder in seinen Grundfesten erschüttert wird, als die Gefahren des peloponnesischen Krieges beten lehren, da dringt dieser Glaube, von orphischem Munde gepredigt, aus den unteren Schichten mächtig nach oben empor. In den 'Gesetzen' schildert Plato[2], wie Sühnepriester und Propheten von Tür zu Tür ziehen und den Menschen zurufen: 'Laßt euch reinigen

[1] Nekyia 75. [2] Buch II p. 364Bff.

Digitized by Microsoft®

von euren Sünden, auf daß ihr den ewigen Strafen der Unterwelt entfliehen möget.' Das ist derselbe Warnungsruf, der heute der Heilsarmee die Proselyten zuführt und auch damals die Hörer zu Bekehrten gemacht hat. Der Glaube an die Vergeltung im Jenseits zeitigt nunmehr Hoffnung und Furcht, die Furcht erweckt Buße und Entsagung. So bringt die neue Zuversicht auf das Leben nach dem Tode eine ungeheure Umwälzung in den Anschauungen hervor, die auch auf das Leben im Diesseits bestimmend einwirkt. Anders empfanden diese Generationen als die Vorzeit. Die homerische Welt strahlte von froher Lebensenergie, die sich ganz verzehrte unter dem Lichte dieser Sonne: wenn das Auge brach, war der Rest Nebel und Nichtigkeit; der Schatten des Achilleus will lieber auf Erden der ärmste Tagelöhner sein, als unter der Erde König im Reiche der Abgeschiedenen.[1] Ganz im Gegensatz zu dieser Wertung des Jenseits erblickt der gläubige Myste im irdischen Leben die Vorbereitung auf ein anderes Dasein, das entweder ewige Seligkeit oder ewige Qual birgt.

Die Vorstellungen von der Art der Seligkeit und der Qual haben sich aus bestimmten Anschauungen entwickelt, die sich bei vielen Völkern in ganz ähnlicher Art ausgebildet finden. Für das erste ist das Bild des Ortes, an dem man sich die Götter weilend denkt, die Grundlage; er hat schon frühe die Phantasie auch der Hellenen beschäftigt und ist von ihr mit allen denkbaren idealen Eigenschaften ausgestattet worden. Es ist ein hoher Berg[2] oder ein glänzender Garten, in dem die Unsterblichen ein glänzendes Dasein führen: ewig leuchtet hier das Licht der Sonne, in den glänzenden Farben Weiß und Rot prangen alle Dinge. Wer unter den Menschen gottähnlich gewesen ist, verfällt nicht dem Hades, sondern wird in jenes Lichtreich entrückt: ein Lichtschein umgibt ihn, in derselben Art, wie sich das Mittelalter die Könige und die Heiligen mit Nimbus und Strahlenkranz umgeben denkt.

Diesem Reiche des Lichtes, in das einzugehen der Güter höchstes ist, nach dem der Mensch sich sehnt mit seiner ganzen Seele, dessen er würdig zu werden sucht durch ein Leben frei von Vergehungen, steht gegenüber ein Reich der Finsternis.[3] Diese Vorstellung entsteht mit Naturnotwendigkeit da, wo der tote Leib der dunkeln Erde überantwortet wird. In der finsteren Tiefe verzehrt sich der Leichnam; so wird der Schlund der Erde selbst als Fleischfresser geschaut, als σαρκοφάγος. Dies Wort ist erst später vom hüllenden Boden auf den

[1] Od. XI 489ff. [2] Nekyia 19ff. [3] Nekyia 46ff.

Digitized by Microsoft®

Behälter der Leiche übertragen worden; das Wort 'Sarg' ist ja seiner Etymologie nach nur eine Verkürzung von Sarkophag. Daneben entwickelt sich der Glaube an andere fleischfressende Dämonen der Tiefe; einer von ihnen ist Kerberos, der sich später zum fleischfressenden Höllenhund auswächst. Außer ihm bewachen noch andere furchtbare Gestalten, Schlangen und Gespenster, den Weg zur Unterwelt: an ihnen vorüber führt die Reise der abgeschiedenen Seele.

Neben der Anschauung vom Totenland in der Tiefe der Erde steht unvermittelt die andere volkstümliche Vorstellung vom Seelenreich am Rande der Welt: da, wo die Sonne in die Nacht versinkt, weilen auch die dem nächtlichen Dunkel des Todes verfallenen Menschen. Dies Reich ist jenseits des Meeres: ein Kompromiß dieser Vorstellung mit dem Glauben an den unterirdischen Hades gibt das trennende Wasser auch der Unterwelt. So müssen alle Seelen über einen See hinüber, ehe sie das 'Jenseits' erreichen.

Im Hades selbst führen nach älterem Glauben die Seelen der gewöhnlichen Sterblichen, einerlei ob gut oder böse, eine grau in grau gemalte, schattenhafte Existenz. Doch kennen die homerischen Gedichte bereits Heroen, die zum Sitze der Götter entrückt sind, und andere, die für besonders schwere Freveltaten auch besonders schwere Bußen erleiden: Tantalus wird von ewigem Durste geplagt, Sisyphos wälzt in ewig unfruchtbarer Arbeit den Stein die Höhe hinan. Das steht in der Nekyia, die nicht frei ist von späteren Zudichtungen der Orphiker. Eine ähnliche Vorstellung haftet an den Töchtern des Danaos[1]; weil sie in der Brautnacht ihre Verlobten erschlagen, müssen sie ewig in durchlöcherten Krügen Wasser schöpfen. Dieses Märchen ist in seiner Entstehung noch klar. Nach griechischer Vorstellung ist die Ehe ein τέλος, eine Weihe, der teilhaftig zu werden Aufgabe eines jeden Menschen ist. Wer das versäumt, ist nicht reif für die Unterwelt, und muß dort für seine Unterlassung büßen. So müssen jene Jungfrauen das Wasser für ein Brautbad holen, das nie zu Ende bereitet wird. In all diesen Hadesstrafen aber liegt der Kern, um den sich der Glaube an Bußen schloß, die im Jenseits für Vergehungen im Diesseits auferlegt werden.

Aber auch für ein verdienstliches Leben kennt das Jenseits eine Vergeltung mit verdientem Lohn: eben jene Entrückung an den Ort des Lichtes, wo Götter und Heroen weilen. Dies Reich betritt nur, wer da rein ist an Leib und Seele, denn nur er darf sich den Über-

[1] Nekyia 70.

Digitized by Microsoft®

menschlichen nahen. So muß er schon auf Erden an seiner Reinheit schaffen: er muß zum wenigsten die Sünde meiden, damit er nicht im Hades dem Ort der Buße verfällt.

Diese volkstümlichen, von orphisch-dionysischen Sekten aufgenommenen Gedanken sind durch Pythagoras und seine Anhänger weiter ausgebildet worden. Was bisher nur in den Winkelmysterien geraunt wurde, erwächst dadurch zu größerer Bedeutung für die Öffentlichkeit. Im dorischen Unteritalien wird eine religiöse Sekte durch den Ionier Pythagoras[1] gestiftet, den großen Reformator des sechsten Jahrhunderts vor Christo. Sein Orden sieht das einzige Heil für die menschliche Seele im Jenseits. Damit sie dort vor allen Strafen bewahrt bleibt, muß sie sich in dieser Welt durch Askese von dem irdischen Leibe befreien. Wer ihm folgend das erstrebend sich bemüht, dessen Seele geht in das Lichtland ein, wer nicht, der ist der Finsternis verfallen. Dies Programm steht in engem Zusammenhange mit der bei Pythagoras ziemlich unvermittelt auftauchenden Lehre von der Seelenwanderung. In ihr ist die Anschauung von der Präexistenz der Seelen vor ihrer Inkarnation im menschlichen Leibe fortgebildet, eine Anschauung, die nicht, wie man vielfach annimmt, aus Indien stammen muß, die vielmehr sehr wohl sich selbständig aus einheimischem Volksglauben fortgebildet haben kann. Auch unser deutsches Volk erzählt von den Seelen der ungeborenen Kinder, die in Bäumen und Teichen, oder unter der Erde in Felsen und Quellen verborgen harren. Dazu ist auf griechischem Boden nun die andere Vorstellung getreten: die Seele ist vor der Fleischwerdung im Menschen bereits in anderen Körpern existent gewesen. Namentlich in Tieren; auf solchem Volksglauben beruht der Weiberspiegel des Semonides von Amorgos, wenn er schildert, wie Zeus die verschiedenen Gattungen der Frauen aus verschiedenen Tieren umschafft, aus Füchsen, Affen und Bienen. Und wie die Wandlung vom Tier zu Menschen, so ist auch die Metempsychose vom Menschen zum Tiere nicht unerhört, Io wird zur Kuh, Kallisto zur Bärin. So wandert denn dieselbe Seele von einem Leib zum anderen; stirbt der eine Leib ab, so wird sie in einem neuen wiedergeboren. Bevor aber die Seele in diesen Kreis der Geburten eintrat, war sie ein Gott im Reiche des Lichtes. Doch dieser göttliche Geist ließ sich anziehen von der irdischen Materie, und erfuhr in der Berührung mit ihr einen Sündenfall, den zu sühnen sie auf zehntausend Jahre in irdische Leiber gebannt wird. So hat

[1] Nekyia 84ff.

Digitized by Microsoft®

die Seele in ihrer irdischen Wanderung zugleich einen Läuterungsprozeß durchzumachen, den zu fördern jeder mit Ernst bestrebt sein muß. Die Erinnerung an den göttlichen Ursprung, die ᾽Ανάμνηcιc, führt sie in das Lichtreich zurück, während das Vergessen die Seele im Kerker des Leibes festhält. Jedesmal nach dem Tode steigt die Seele hinab zum Hades, um hier vor der neuen Geburt ein Zwischenstadium durchzumachen, etwa dem Fegefeuer vergleichbar. Am Ende der Wanderung erfährt sie, gleichfalls im Hades, ein jüngstes Gericht: je nach dem Schiedsspruch hat sie sich in der Unterwelt rechts oder links zu begeben, in die Seligkeit des Lichtreiches oder in die Qual der ewigen Ausstoßung. Das Symbol[1], mit dem die Pythagoreer diese Lehre kurz bezeichneten, war das Y; der neutrale grade Strich bezeichnete den Weg bis zum Urteil, die beiden Arme die sodann möglichen Wege.

Durch Jahrhunderte hindurch hat diese Lehre in hoher Blüte gestanden, und noch im ersten und zweiten nachchristlichen Säkulum hat sie durch die wohlbekannten Neupythagoreer weite Kreise in ihr Bereich zu ziehen vermocht. Aber auch für die älteren Zeiten fließen die Quellen für ihre Kenntnis reichlich. So ist das Lehrgedicht des Empedokles stark mit pythagoreischen Anschauungen durchsetzt. Jedoch nicht nur den tiefsinnigen Dichterpropheten hören wir, auch aus den unteren Schichten des Pythagoreertums vernehmen wir noch die redenden Zeugen. Wieder sind es jene auf Gold geritzten Totenpässe Unteritaliens.[2] Sie enthalten die Formeln orphisch-pythagoreischen Glaubens, die der Tote bei der endgültigen Ankunft in der Unterwelt zu der Herrscherin drunten zu sprechen hat: ‘Ich komme aus der Gemeinde der Reinen, eine gereinigte Seele, ich bin von eurem himmlischen Geschlecht. Die Buße für meine Sünden habe ich abgebüßt, ich komme nun flehend zu Persephoneia, daß sie mich freundlich aufnehme und mich sende zu den Sitzen der Heiligen: ich bin entronnen aus dem schmerzensreichen Kreis der Seelenwanderung.’ Die Antwort, die ihm werden wird, steht gleich dabei: ‘Seliger und Gebenedeiter, du wirst nicht mehr sterblich, sondern ein Gott sein.’ Eine andere Tafel schildert den Weg, den der Tote zu nehmen hat. Dreimal bietet sich, das hören wir am anderen Ort, ihm ein Trank: Mischtrank, Milchtrank, Wassertrank. Vom letzten sagt die Tafel: ‘Du wirst finden im Hause des Hades zur Linken eine Quelle: der nahe dich nicht. Aber du wirst eine andere Quelle finden (sie war mit

[1] Nekyia 192. [2] Nekyia 84ff.

Digitized by Microsoft®

einem Namen genannt, von dem nur noch ε . . οιαc lesbar ist; man möchte am liebsten Εὐνοίαc ergänzen), kaltes Wasser ergießend aus dem See der Erinnerung – sprich: Ich bin ein Kind der Erde und des gestirnten Himmels; der Himmel ist meine Heimat, gebt mir zu trinken von dem See der Erinnerung. Und sie werden dir zu trinken geben von der göttlichen Quelle und dann wirst du dort herrschen mit den anderen Seligen.' Kunstvolle Verse sind das im Original, von einem wirklichen Dichter geschmiedet, und darum offenbar einem größeren Gedichte entnommen. Das wird ein heiliges Lied 'vom Hinabgang zum Hades' gewesen sein – die erste griechische Apokalypse. Wie verbreitet sie war, lehrt ein Täfelchen aus Kreta des zweiten Jahrhunderts n. Chr. – jene unteritalischen sind ein halbes Jahrtausend älter – das manche jener Formeln genau ebenso enthält. Und noch auf späten römischen Grabsteinen wird das 'kalte Wasser' der Unterwelt gepriesen, wie in dem unteritalischen Texte. Und wenn bei Dante im Purgatorium[1] als Name eines Flusses Eunoë erscheint, so mag der durch viele Mittelinstanzen zuletzt aus der Εὐνοίαc κρήνη jener heidnischen Apokalypse hergeholt sein.

Gleichfalls aus diesen Gräbern Unteritaliens und ebenso aus dem vierten Jahrhundert v. Chr. stammen Vasen[2], mit Darstellungen der Unterwelt bemalt. Da sehen wir die Herrscher über die Toten im Hades thronen, sterbliche Ankömmlinge nahen sich ihnen. Zwischen Göttern und Menschen vermittelt Orpheus, er empfiehlt die Toten der göttlichen Gnade. Orpheus in der Nachbarschaft jener Täfelchen zu sehen verwundert nicht: wir wissen ja, wie eng Pythagoreisches und Orphisches zusammengehört. Im Kreise solcher Gemeinden gilt Orpheus, von dessen Hadesfahrt der Mythos erzählte, zugleich als Prototyp der Wiedergeburt zu neuem Leben. So ist der Erstling derer, die wiedergeboren sind, hinabgestiegen in den Hades, wie Christus, der Erste der Erstandenen, niedergefahren ist zur Hölle.

Ein gewichtiger Zeuge für diese orphisch-pythagoreische Eschatologie ist Plato. An vier Stellen redet er in deren Sinne von dem Schicksal der Seele, im Phaidros und im Phaidon, im Gorgias und in der Republik.[3] Das Wichtigste steht an der letzten Stelle. Hier will Plato, an weithin sichtbarem Ort, wo er ein Werk von zehn Büchern abschließt, auch wenn er sich der Form des Mythos bedient, nicht wie sonst mythische, d. h. poetische Gedanken geben, sondern hier ist

[1] XXVIII 131, XXXIII 127; s. J. E. Harrison, Class. Rev. 1903 S. 58.
[2] Nekyia 128. [3] Nekyia 113ff.

Digitized by Microsoft®

er, wie Empedokles, der Prophet, der predigt von Dingen, deren Wahrheit ihm heiliger Ernst ist. Offenbar ist er im späteren Alter dieser Mystik mit Herz und Sinn ergeben gewesen: die aus den unteren Schichten stammende Revolution der Anschauungen hatte auch ihn ergriffen. Er läßt einen Menschen reden, der scheintot und dessen Seele während dem in das Jenseits entrückt gewesen ist: da hat er geschaut das jüngste Gericht über die Seelen der Toten, die Feuerpein der Unheilbaren, die Heilbaren weilend in einem Fegefeuer, die Frommen den Lohn genießend. Auch Plato hat also geglaubt an die himmlische Heimat und den Sündenfall, an die Wanderung der Seele und ihre Erlösung; die Lehre von der ἀνάμνηcιc ist von ihm philosophisch auf die eigene Lehre bezogen worden: es ist die Erinnerung an das Reich der Ideen. Diese Kenntnis orphisch-dionysischer Mystik, die ihm bei seinem sizilischen Aufenthalt von Unteritalien aus zugegangen sein wird, haben ihn zu einem wahren Διονυcοπλάτων gemacht.

Die gewaltige Wucht, die in jener Schilderung Platos liegt, hat auf seine Schule nur geringe Wirkung geübt. Die Akademie hat sich von solchen Höllenphantasien völlig ferngehalten, Xenokrates hielt dafür, daß eine Hölle nur im diesseitigen Leben möglich sei; bei dem Stoiker Poseidonios[1] merkt man das Streben, diese Vorstellungen, weil sie ihm zu kraß erscheinen, auf alle Weise zu mildern. Erst in der letzten Zeit vor Christo gewinnen solche Anschauungen wieder an Boden. Am Hof des Augustus, unter den Augen des Kaisers, entsteht die Aeneis, deren sechstes Buch die Hadesfahrt des Helden schildert: da ist eine voll entwickelte Hölle neben einem Paradies der Seligen beschrieben. Außer Homers Nekyia und den platonischen Mythen hat Vergil hier aus einer orphischen Κατάβαcιc geschöpft.[2] Daß dann später diese selben Gedanken wieder mächtiger aus der Tiefe nach oben drängten, zeigt Plutarch, der in seiner Traktätchenschriftstellerei des öfteren auf sie Bezug nimmt, zeigt der geniale Spötter Lukianos von Samosata, der den nichtigen Volksglauben an das Leben nach dem Tode verspottet und bekämpft. Zuletzt haben die Kirchenväter gelegentlich gegen derartige Gedanken ernstlich Front gemacht.

Aber auch abseits der großen Literatur fehlt es nicht an Zeugen für das Fortwirken jener Ideen. Am stärksten haben sie den Osten erschüttert, das pontische Reich, die Küstenstriche Kleinasiens, die griechische Inselwelt, und Ägypten. Dort wissen die Steine seit dem zweiten

[1] Nekyia 144ff. [2] Nekyia 150.

Digitized by Microsoft®

Jahrhundert v. Chr. von organisierten religiösen Gemeinden, orphisch-pythagoreischen Gemeinden zu reden; nicht unmöglich, daß aus ihrem Schoße die neupythagoreische Lehre hervorgegangen ist. Für das Rom der späteren Zeit sind die Stuckreliefs der Casa Farnesina ein wichtiges Zeugnis, ihrem Kern nach Szenen der Einweihung in dionysische Mysterien. Auch die italischen Campanareliefs stellen mehrfach Szenen aus dem dionysischen Kreis dar, die für den Eingeweihten eine tiefere Bedeutung gehabt haben werden. Daß aber diese Bewegung verhältnismäßig früh von Unteritalien nach Norden gedrungen ist, lehrt das berühmte *Senatus consultum de Bacchanalibus* (186 v. Chr.),[1] ein wichtiges Dokument des Konfliktes einer religiösen Bewegung mit der Staatsraison. Aus Livius[2] erfahren wir seine Vorgeschichte. Ein römischer Jüngling wollte sich in diese damals auch zu Rom verbreiteten Mysterien einweihen lassen; seine Geliebte warnte ihn wegen der von diesem Thiasos geübten Verbrechen, von denen sie Kenntnis zu haben vorgab. Wegen dieser Kenntnis brachte man sie vor den Konsul: dort gab sie den Mysten schuld an Unzucht, Testamentsfälschung, Morden. Harmlos mögen diese Konventikel ja nicht gewesen sein, aber solche Vorwürfe wird man für übertrieben halten, wenn man sieht, daß sie später in ganz ähnlicher Weise auch bei anderen Geheimkulten erhoben werden, daß auch Juden und Christen unter ihnen zu leiden haben. Der römische Staat aber hat jenen Anschuldigungen geglaubt; jahrelang ist damals gegen die Bacchae mit Einkerkerung und Hinrichtung gewütet worden.

Die Organisation jener Gemeinden, von denen eben die Rede war, ist uns einigermaßen bekannt. Wir haben die Namen einzelner Priestertümer[3]; da gab es βουκόλοι 'Stierpfleger', ἀρχιβουκόλοι 'Erzstierpfleger': Bezeichnungen, die man als Erzeugnisse der Dionysosreligion versteht, wenn man sich erinnert, daß Dionysos in alter Zeit als Stier vorgestellt wird – der uralte Gesang der elischen Weiber ruft den ἥρως Διόνυσος an: ἄξιε ταῦρε. Die Träger der heiligen Geräte, die zur Ausübung des mystischen Kultes dienen, heißen λικνοφόροι und κιστοφόροι, der liturgische Vorsteher ist der ὑμνοδιδάσκαλος. Denn diese Gemeinden hatten ihre ὕμνοι, eines ihrer Gesangbücher halten wir in den 'orphischen Hymnen' noch heute in Händen: es sind Anrufungen der einzelnen Götter, planvoll geordnet, wohl von einem Bukolos für die am Gottesdienst teilnehmenden Laien vorgebetet. Wahrscheinlich sind diese Lieder erst spät aus dem Gebrauch gekommen; mancher Christ, der

[1] Fontes iur. Rom. ant.[7] S. 164 ff. [2] XXXIX 8 ff. [3] S. o. S. 71 ff.

Digitized by Microsoft®

die Rezitation der Psalmen hörte, mag bei ihr an den verwandten Vortrag orphischer Hymnen gedacht haben, dem er in seiner Jugend gelauscht hatte. Eine solche Erinnerung mag auch darin liegen, daß das Bild des Orpheus mit der Leier öfter in christlichen Katakomben erscheint.[1]

Ein anderes heiliges Buch dieser Gemeinden enthielt die Offenbarung ihrer Weltanschauung: das war die Theogonie.[2] Wir kennen ihren Inhalt aus Zusammenstellungen, die in nachchristlicher Zeit gemacht worden sind. Am Anfang der Dinge waren Chronos, Aion und Chaos. Aus dem Weltenei geht der erstzeugende, der erstgeborene hervor, Phanes Protogonos. Im weiteren Verlauf mündet die orphische Götterreihe in die seit Hesiods Theogonie geläufige Stammtafel der Götter ein. An ihrem Ende steht Dionysos Zagreus. Ζαγρεὺς ist der 'Erzjäger', vielleicht ein Gott, der nach Art des wilden Jägers Seelen treibend gedacht wird. Dieser Dionysos ist Sohn des Zeus und der Persephone, von der Mutter ein Gott der Unterwelt und vom Vater schon als Kind ein Weltenkönig. Ihn bedrängen die Feinde, die bösen Titanen. Er verwandelt sich in verschiedene Gestalten, um ihnen zu entgehen; als er Stier ist, überwältigen sie ihn, um ihn zu zerreißen und zu verschlingen. Nur das Herz wird von Athena gerettet und von Zeus verzehrt. Nun erzeugt Zeus mit Semele einen neuen Dionysos, der doch mit dem Sohne der Persephone eins ist. Die Titanen aber werden vom himmlischen Blitz vernichtet und verbrennen zu Asche. Aus diesem Staub, der sich mit Blut und Feuer gemischt hat, entstehen die Menschen: so will es die orphische Anthropogonie. Da nun die Titanen den Dionysos verzehrt hatten, ist mit ihrer Asche ein Teilchen des Gottes in jeden Menschen eingegangen. Wiedervereinigung dieses Teils mit dem Gotte im Lichtreich ist das Ziel des menschlichen Lebens: die Gnade des Gottes muß erwirkt werden, daß er seinen Dienern Teil an sich und seinem Reiche vergönnt. Das ist der Kern der in diesen Gemeinden ausgebildeten Dionysosreligion, der tief in den Herzen der Griechen gewurzelt und lange dem Christentum widerstanden hat.

Neben dieser heiligen Schrift, die Weltschöpfung und Erlösung umspannt, hat eine Apokalypse gestanden, selbständig und frühzeitig ausgebildet. Es war eine Offenbarung über die Dinge im Jenseits, gekleidet in die Form der Erzählung von dem Hinabstieg eines Heros in den Hades.[3] Dabei steht das Eschatologische ganz im Vordergrund. Weniger hören wir von dem Lohn, der die Guten erwartet, mehr von

[1] Nekyia 229. [2] Orphica rec. E. Abel S. 156 ff. [3] Nekyia 128 ff.

Digitized by Microsoft®

den Strafen derer, die Böses getan haben. Gerade in diesen Kulten und ihrer Literatur hat sich der Hades zur Hölle entwickelt. Diese ist somit griechischen Ursprungs; wohl hat sich der bessere Teil des hellenischen Volkes mit Schaudern von der Vorstellung ewiger Qual abgewendet, aber die unteren Schichten haben darin geradezu geschwelgt. Die gewöhnlichste dieser Höllenstrafen ist das Feuer.[1] Volkstümliche Vorstellung kennt das Feuer zunächst als Mittel der Reinigung und Entsühnung: darum werden widernatürliche Dinge, τέρατα, verbrannt, darum werden die Seelen der Heilbaren bei Plato durch das 'Fegefeuer' geläutert und erscheinen bei Vergil die Elemente als Reinigungsmittel der Seelen. Allmählich aber bricht der Gedanke durch, daß das Feuer zum Quälen der Sünder dienen soll. Die meisten der anderen Strafen beruhen auf dem aus dem profanen Kriminalrecht übernommenen *Jus talionis,* der Wiedervergeltung von Gleichem durch Gleiches, und manche Pein schlimmster Art ist darunter, die auf Erden nur gegen Sklaven angewendet werden durfte: Quälen mit Schwefel und Pech, Aufhängen an Beinen oder Zunge. Das verrät die Kreise, die solche Phantasien ersonnen haben.

Ganz bestimmte Sünden sind es, die solche Strafen erheischen.[2] Als schwerster Sünder gilt, wer Vater oder Mutter erschlagen hat. Bereits im fünften Jahrhundert v. Chr. hat Polygnot in der Lesche der Knidier zu Delphi die Unterwelt gemalt und in ihr den Schatten eines Menschen, der seinen Vater erschlagen hatte und darum von dessen Schatten gewürgt wird — zugleich ein klassisches Beispiel der Talio. Ähnlich sind schwerer Strafe verfallen Meineidige und Tempelräuber, Mörder und Selbstmörder; die Ehebrecher sind erst verhältnismäßig spät auf diese Liste gekommen. Alle diese werden je nach der Art des Vergehens in Schlamm oder Blut oder in siedendem Metall gefoltert; andere werden von strafenden Dämonen durch Dornengestrüpp gerissen. Strafgeister gibt es also in dieser Hölle, den christlichen Teufeln vergleichbar; sie haben sich aus den Seelen der Geschädigten entwickelt, die nun im Jenseits ihre Rache kühlen: das zeigt der Würgegeist Polygnots. Auch die strafenden Erinyen sind zunächst nur die rächenden Seelen der Ermordeten, die Bluthunde, die den Verbrecher hetzen: so hat man sie noch zur Zeit des Aischylos und seiner Eumeniden aufgefaßt.

Daß die Vorstellung von diesen Strafen im Hades immer mehr Boden gewann, zeigt wieder Vergils sechstes Buch und Plutarch an mehreren

[1] Nekyia 196ff. [2] Nekyia 163ff.

Digitized by Microsoft®

Stellen. Auch die Grabschriften beweisen, wie das Denken der Menschen sich mehr und mehr auf das Jenseits richtet, eben unter dem Einfluß dieser Religion, die als einzige vor dem Kommen des Christentums bestimmte Vorstellungen von dem Schicksal der Seele im Jenseits gehabt hat. Und wenn auch diese Religion von den Christen erst bekämpft, dann überwunden ist, so sind doch mit ihrer Niederlage nicht auch ihre Gedanken untergegangen. Vielmehr sind deren einige christlich geworden: das Ergebnis des Kampfes zwischen der Antike und dem Christentum ist hier wie so oft eine Mischung beider Elemente gewesen. So wie die alten Orphiker ihren Toten die eschatologischen Texte der Goldtafeln mitgaben, hat man im Grabe eines Christen eine christliche Apokalypse gefunden, deren Vorstellungen dem Griechischen mit leiser Umwendung entnommen sind. Das ist die aus Ägypten stammende Apokalypse des Pseudopetrus, ein Stück des sog. Evangelium Petri.[1] Da werden die Qualen der Unterwelt enthüllt; vierzehn Typen von Sündern sind mit besonderen Strafen bedacht. Bei der einen Hälfte dieser Typen könnte man den Einfluß auch jüdischer Vorstellungen annehmen, aber die andere Hälfte ist rein griechisch. Die Grundanschauung also und ein großer Teil der Details ist in diese christliche Apokalypse aus dem Hellenischen gekommen; der Fundort des Petrusbuches führt darauf, daß diese Übernahme in Ägypten erfolgt ist. Daß es zu einer solchen Rezeption kommen konnte, begreift man leicht. Gerade in den orphischen und dionysischen Konventikeln wird die christliche Werbung mitunter Erfolg gehabt haben, denn hier war eine tiefe, der christlichen verwandte Religiosität vorhanden. Wenn aber die Mysten von Dionysos zu Christus übergingen, so streiften sie ihre alten Anschauungen nicht sämtlich ab, sondern nahmen manches mit hinüber in die neue Religion. Erst die Kirchenväter haben in der Absicht, völlig mit dem Heidentum zu brechen, die tiefe Kluft zwischen Hellenischem und Christlichem befestigt.

Auch sonst zeigen mancherlei Spuren, daß die Religion der Orphiker auf das ältere Christentum von Einfluß gewesen ist. Nicht umsonst kehrt ja des Orpheus Bild in den christlichen Katakomben wieder.[2] Im ersten Brief an die Korinther XV 23 spricht Paulus davon, daß in der christlichen Gemeinde von Korinth einige sich taufen ließen für die Toten. Dazu lese man Plato in der Republik II p. 364C: ‘Sie aber zeigen einen Schwarm Bücher von Musaios und Orpheus vor, den Sprossen der Selene und der Musen, wie sie sagen, an deren Hand

[1] Nekyia 1 ff. [2] Nekyia 229.

Digitized by Microsoft®

sie ihr Werk treiben und nicht allein einzelne, sondern auch ganze Staaten überreden, daß es Erlösungen und Reinigungen von Sünden gibt durch Opfer und heitere Feier, nicht nur für die Lebenden, sondern auch für die Toten. Das nennen sie 'die Weihen' (τελετάς), die uns von dem Übel im Jenseits erlösen; die aber, die nicht opfern, erwartet Unheil.' Ferner sagt ein Bruchstück[1] aus einem orphischen Buch — es gab eines, das den Titel Τελεταί führte —: 'und Feiern werden sie begehen, strebend nach unheiliger Vorfahren Erlösung'. Da liegt direkter Übergang von Orphischem zum Christlichen vor: die Anschauung, daß der Lebende den Toten erlösen könne, ist in beiden Mysterien dieselbe, nur verwendet jedes seine eigene τελετή. Wenn gleichfalls in Korinth das γλωσσολαλεῖν so sehr im Schwange war, so mag das ein letzter Rest des Enthusiasmos im Dienste des Dionysos gewesen sein, der früher ⟨465⟩ geschildert worden ist.

Die Apokalypse des Petrus war nicht die einzige, die von den Strafen der Hölle erzählte, sie war nur eine unter vielen. So hat die lateinische Paulusapokalypse den Katalog der Qualen noch weiter ausgedehnt. Das katholische Mittelalter hat diese Literatur noch vollständiger besessen als wir; Dante hat sein Inferno offenbar auf solch einer lateinischen Apokalypse aufgebaut, wenn wir auch heute nicht mehr sagen können, welche es gewesen ist.

Diese Gedanken der orphischen Sekten haben so ihre Gewalt auf die Gemüter der Menschen ausgeübt durch nahezu zwanzig Jahrhunderte. Sie zeigt sich zuerst im sechsten Jahrhundert v. Chr., breitet sich aus nach Alexander dem Großen und erweist sich als besonders kräftig im zweiten bis vierten nachchristlichen Säkulum. Auf diese Entwicklung ist der Gang der Weltgeschichte nicht ohne Einfluß gewesen. Alexander hat, indem er die beengenden Schranken des Hellenentums durchbrach, dem Griechen sein irdisches Vaterland genommen: die Heimatlosen suchten einen Ersatz im Jenseits. Überhaupt ist ja diese Bewegung hervorgegangen aus der Sehnsucht nach dem Frieden, den nur eine andere Welt geben kann. So entsteht die Jenseitshoffnung, die das Sündenbewußtsein im Gefolge hat. Die Prediger der dionysischen Religion sind ja aufgetreten mit dem Rufe: 'Lasset euch reinigen, daß ihr den ewigen Strafen der Unterwelt entgeht.' Und später riefen die Apostel des Christentums: 'Tuet Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen.' Diese Rufe sind einander so ähnlich, daß für die Orphiker der Übergang zum Christentum ein Wechsel nur des Namens,

[1] Frgm. 208 Abel; s. S. Reinach, Cultes, mythes et religions I 312 ff.

Digitized by Microsoft®

nicht der Grundanschauung wurde. Durch diesen Übergang ist die antike Religion zerstört, und doch auch wieder in einzelnen Glaubenssätzen gerettet worden.

Herbeigeführt wurde der Untergang durch jene mächtige Revolution religiösen Denkens, die aus den tiefsten Schichten aufsteigend auch die höheren erobert. Die Revolution von unten ist zugleich aber auch eine Revolution von innen. Nicht von außen her sind diese Gedanken an das Griechentum herangetragen worden, nicht etwa aus dem semitischen Orient[1], wie man wohl gemeint hat. Denn der Glaube an eine Fortdauer der Seele, der Auferstehungsglaube, ist kein Erzeugnis des Judentums. Die Stellen des Alten Testaments, an denen er anklingt, enthalten nichts Urprüngliches; Henoch und Elias sind vereinzelte Erscheinungen. Die Juden haben ihre Ideale immer auf das Diesseits gestellt. Erst um 100 v. Chr. beginnen auch bei ihnen eschatologische Gedanken zu wirken: in jener Zeit aber stand das Judentum mit dem Hellenentum bereits in näherer Berührung.

DRITTES KAPITEL

DIE REVOLUTION VON AUSSEN

Die Revolutionen von außen gehen aus von den Religionen fremder Völker. Schon frühe haben die Kulte des Orients in Griechenland Eingang gefunden; den Einlaß gewährten die Hafenstädte, in denen Menschen aller Nationen und jeglichen Glaubens zusammenströmten; wir mögen für Athen an das Völkergemisch denken, das den Piräus erfüllte. Dort lernten die unteren Schichten der eingeborenen Bevölkerung die Götter der Fremden kennen und wurden nach und nach mit ihnen vertraut. Wenn dann eine große Not das griechische Volk heimsuchte, wenn Pest und Krieg in den heimischen Gefilden wüteten, und die Hilfe der θεοὶ πατρῷοι nicht mehr auszureichen schien, dann wendete man sich im Drang nach Erlösung und Frieden an die Götter der Fremden. Es ist beinahe ein Gesetz, daß jede große Volksnot zu einem mächtigen fremden Gotte beten lehrt, dessen Glaube und Kult so nach Beendigung der Not in der antiken Religion Wurzel faßt. Am deutlichsten ist das in Rom, wo die Einführung der großen Göttermutter aus Phrygien in der Not des zweiten Punischen Krieges, die Aufnahme des Griechen Asklepios bei einer Pest zu Beginn des dritten Jahrhunderts erfolgte. In ähnlicher Not ist der Kult des hellenischen

[1] Nekyia 214 ff.

Digitized by Microsoft®

Apollo und sind mit ihm die sibyllinischen Bücher nach Rom gekommen; bei solcher Gelegenheit werden den Göttern Spiele gelobt, und zur Lösung dieses Gelübdes zum ersten Mal griechische Dramen, eine Tragödie und eine Komödie, in lateinischer Sprache zu Rom aufgeführt. Diese Rezeption zeigt deutlich, daß man das Alte und Einheimische nicht mehr als hinreichend empfindet, um den Zorn der Überirdischen zu beschwichtigen: vielmehr verlangt alles nach Neuem, von außen Kommendem. Diese Rezeptionen, die mit der Zeit Alexanders des Großen zuerst deutlich erkennbar wurden, zu der Zeit, da die Schranken zwischen Hellenentum und Barbarentum fallen, werden immer häufiger, je mehr die Religion der Väter sich der Auflösung nähert. In der Not des Krieges hat noch zuletzt Kaiser Konstantin sich an die Hilfe eines fremden Gottes gewendet: es war der Gott der Christen.

In der Art der Aufnahme sind mehrere Stufen erkennbar. Die ältere Zeit vergleicht den fremden Gott mit den Angehörigen des einheimischen Pantheons und ruht nicht, bis sie dort ein göttliches Wesen gefunden hat, dem sie den Fremdling gleichsetzen kann. Das ist bei den Griechen der Standpunkt zur Zeit Herodots, der in den altägyptischen Göttern nur Bekannte wiederfindet: ihm ist Isis gleich Demeter, Neith gleich Athene, die Göttin von Buto gleich Leto.[1] Dabei braucht der Grund der Identifikation keineswegs im genau gleichen inneren Wesen beider Gottheiten zu liegen; so ist die Gleichung Osiris und Dionysos nur partiell richtig, nur insoweit beide ihren Gläubigen ein günstiges Los im Jenseits verbürgen. Ähnlich setzt noch Tacitus die Götter der Germanen durchweg mit römischen gleich, wenn er etwa deren göttliches Brüderpaar Kastor und Pollux nennt, *interpretatione Romana.*[2] Gerade durch diese Art der Interpretation ist ja die älteste einheimische Religion der Römer so vollständig verschüttet worden: als man den römischen Juppiter und den griechischen Zeus in eins schaute, sind mancherlei griechische Züge in das ursprüngliche Bild des Capitolinus hineingetragen worden, die reinlich auszuscheiden schwerlich je gelingen wird. Nicht anders steht es mit Diana, deren italische Eigenart durch Artemis, mit Ceres, die durch Demeter verdunkelt ist. Erst eine spätere Zeit schreitet dazu fort, solche doch nie ganz stimmende Identifikationen aufzugeben, und läßt den Fremden ihre Namen. Attis und Mithras sind nicht mehr mit Griechen und Römern verbunden worden; sie dringen in fast rein gehaltener Eigenart durch, und vor ihnen stirbt der alte, einheimische Kult allmählich ab.

---

[1] II 59. [2] Germ. 43.

Digitized by Microsoft®

Wenn aber vielfach der antike Mensch seine eigenen Götter und die der Barbaren als dieselben geschaut hat, so zeigt das, wie verkehrt es wäre anzunehmen, die Alten hätten nicht an die Götter der Fremden geglaubt, sie etwa für Fabelwesen gehalten. Vielmehr waren ihnen das sehr reale Kräfte, deren Macht sich deutlich in der Blüte des Volkes offenbarte, das sie verehrte. Höchstens dazu gelangte man, daß man die Ausländer nicht ganz für gleichwertig mit den Olympiern hielt und eher geneigt war, ihnen den untergeordneten Rang von Dämonen zuzuweisen. Das ist dann auch die Anschauung der ältesten Christen gewesen; noch die Kirchenväter verneinen keineswegs die Existenz der heidnischen Götter, sondern erklären sie für böse Dämonen, für Teufel.[1]

Wenn derart das religiöse Bedürfnis seine Befriedigung in neuen, von außen bezogenen Formen fand, so war es ebensogut möglich, daß der Inhalt, den diese neue Form barg, bereits in der antiken Religion vorhanden war, als auch daß jene andere Form einen anderen Inhalt barg. Nicht immer ist heute eine Entscheidung darüber möglich, welcher Fall bei der Aufnahme eines fremden Kultes in Wirklichkeit eingetreten ist. Um ein Beispiel für den ersten Fall zu geben, so waren durch die Revolution von unten in der Antike die Jenseitshoffnung und das Sündenbewußtsein bereits vorhanden und brauchten nicht erst aus anderen Kulten hineingetragen zu werden. Wo daher Kulte mit eschatologischer Tendenz rezipiert wurden, war der Inhalt im wesentlichen bereits vorhanden. Aber die Form, die aufgenommen wurde, ist verschieden gewesen: je nach der Eigenart der später einströmenden Religion finden jene Seelenstimmungen ihre Befriedigung durch den Glauben entweder an eine Vereinigung mit Gott oder an eine Erlösung oder an das Kommen des Reiches Gottes.

Faßbar wird uns dieser Prozeß religiöser Amalgamierung eben in jener Zeit, die man den Hellenismus nennt. Und zwar ist da Alexandreia der Hauptstapelplatz aller Religionen, die sich sämtlich der größten Freiheit ihrer Begehungen erfreuten — Intoleranz eines Glaubens anderen gegenüber ist nicht antik. Die Stadt war erfüllt von Kultgemeinden und Kultorten; Ägypter und Griechen, Inder und Perser, jeder verehrte seinen Gott und nahm Anteil, wenn andere die eigene Religion betätigten. Heute schaute die aus allen Konfessionen bunt zusammengewürfelte Menge einem Zeusopfer zu, morgen einer Isisprozession; dann kam ein Mithrasfest, oder der Tag Jahvehs wurde geheiligt, und

[1] Z. B. Min. Fel. Oct. 27.

Digitized by Microsoft®

die Frage, ob ein neuer Apis gefunden sei, wird nicht die Ägypter allein erregt haben. Gerade die große Masse, die Alexandreia als Hafenstadt, als wichtigster Platz des Exportes und Importes für einen großen Teil der antiken Welt beherbergte, hat den lebendigen Äußerungen der Religion ihren Anteil geschenkt. Eben in den unteren Schichten war die Hoffnung auf ein besseres Los im Jenseits, auf eine Erlösung aus den Mühen und der Unruhe des Tages besonders stark. Wohl war dasselbe Alexandreia auch ein Zentrum des geistigen Lebens, der Kunst und der Literatur; dort erhoben sich die großen Bibliotheken, dort das Museion, bevölkert von Bibliothekaren und Professoren. Aber sie standen der Religion mit kühler Miene gegenüber: ihre Lebensanschauung war eine eklektische Philosophie, welche die Götter des Volkes skeptisch verneinte. Nur dann gewannen jene Bibliothekare Fühlung mit der Religion, wenn sie einmal ein Werk über Kultusaltertümer zu registrieren und einzustellen hatten. Sonst aber drang in die stillen Studierräume keine Welle religiösen Empfindens und Handelns: die wogte draußen auf den Straßen und brandete an den Tempeln und Kapellen.

Alexandreia war eine griechische Gründung, und die Griechen mit ihrer heimischen Religion waren kulturell der wichtigste Teil der Bevölkerung. Aber Alexandreia lag in Ägypten, und ein starker Zusatz von Ägyptern war selbstverständlich. Diese Vereinigung von Hellenistischem und Ägyptischem hat eine eigene Kultur erzeugt, die von Einfluß auch auf das Abendland gewesen ist. Ihre Erzeugnisse wurden nach Italien exportiert, wie die Funde der Hafenstadt Pompei lehren, damals sind die Fabrikate des Nillandes in ganz ähnlicher Weise Lieblinge der Mode gewesen, wie heute die Erzeugnisse von China und Japan. Viele haben jene Kultur auch an Ort und Stelle kennen gelernt, in der Kaiserzeit ist Ägypten das Reiseziel der vornehmen Welt; griechische Inschriften sind in großer Zahl von europäischen Besuchern an der Memnonssäule eingeritzt worden, und Kaiser Hadrian hat einen Teil seiner Villa bei Tibur mit Reiseerinnerungen aus Ägypten geschmückt – alles Beziehungen, die den Übertragungen auch religiöser Gedanken die Wege ebneten.

Die ägyptische Religion ist in hohem Grade konservativ. Wohl hat sie eine Entwicklung insofern, als neue Formen des Glaubens entstehen und zur Blüte kommen, aber neben den neuen sterben die alten Formen nicht ab, sondern bestehen in Ruhe weiter; niemand hat es als ungereimt empfunden, daß in demselben Volke rohester Fetischismus und Tierkult neben einer Gottesverehrung von hoher Vollkommenheit der

Digitized by Microsoft®

Gedanken herging. Der uralte Kult des Sonnengottes Amon Râ hat noch unter Alexander dem Großen eine neue Ausbildung erfahren; eine drohende Störung in der Verehrung des Stiergottes Apis[1] hat unter Hadrian Unruhen erzeugt, und noch unter Julian hören wir von der Einführung eines neuen Apisstieres. Alexander der Große und Titus haben in diesem, den antiken Menschen so völlig unverständlichen Kulte eines Tieres geopfert. Daran mögen wir ermessen, welchen Einfluß die ägyptische Religion auch auf griechische und römische Gemüter zu erlangen wußte.

Nach Amon Râ und Apis genossen die größte Verehrung die Götter des Osiriskreises. Es sind Osiris und Isis[2], die Ehegatten, die sich mit dem Sohne Horus zu einer Götterdreiheit zusammenschließen. Ihnen steht als Feind Seth oder Typhon gegenüber. Selbst diesen schadenbringenden Gott hat die Antike rezipiert. Zeugnis dafür geben eine Serie von Bleitafeln[3], die in einem Grabe der Via Appia bei Rom gefunden wurden. Sie waren im fünften Jahrhundert n. Chr. beschrieben worden und enthielten Flüche von Wagenlenkern gegen Konkurrenten, denen auf diese Weise der Sieg genommen werden sollte. Der Gott, der den Fluch vollzieht, der den Mitbewerber hemmt, ist aber Typhon-Seth; sein Bild ist auf den Tafeln eingeritzt, und es ist, wie in Ägypten, eselsköpfig. Der Zaubertext, der das Bild des Seth begleitet, scheint beeinflußt von den Lehren einer gnostischen Sekte, die von ihrem Hauptgott den Namen der Sethianer führte. In deren Spekulation war nun der ägyptische Seth zusammengeflossen mit dem hebräischen Seth, dem Sohne Adams, und dieser Adamssohn hatte nach ihrem Dogma in Jesus eine neue Verkörperung gefunden. So war ihnen Typhon-Seth wesensgleich mit dem Erlöser geworden, und so erklärt es sich, daß sie ihren Christus eselsköpfig darstellen konnten. In einem Gemache des Palatin, das wohl Pagen oder Sklaven zum Aufenthalt gedient hat, ist in den Stuck der Wand ein Kreuz eingeritzt, an das ein Mann mit Eselskopf angeschlagen ist. Dabei steht geschrieben ᾽Αλεξαμενὸς σέβεται θεόν. Das hat man früher als Spott aufgefaßt und jene Zeichnung das Spottkruzifix getauft. Aber es ist genau so ernst zu nehmen wie die Inschrift ᾽Αλεξαμενὸς *fidelis*, die sich im selben Raume befindet und als Verhöhnung nicht verständlich ist. Auch befindet sich neben dem mit Unrecht so genannten Spottkruzifix ein Y, und dasselbe Zeichen kehrt als geheimes

[1] Pietschmann bei Pauly-Wissowa u. Apis 5.
[2] Drexler in Roschers Myth. Lex. II 360ff.
[3] Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln S. 86ff.

Digitized by Microsoft®

Symbol – wir kennen seine Bedeutung aus der Lehre der Pythagoreer[1] – auf jenen Tafeln von der Via Appia wieder: auch seine Hinzufügung wäre bei einer Verspottung kaum erklärlich, wird aber sofort verständlich, wenn wir jene Zeichnung als ernst gemeintes Dokument einer Lehre auffassen, in der Griechisches und Christliches, Jüdisches und Ägyptisches sich seltsam mischte.

In der Osirisreligion erschlägt und zerreißt Typhon den Osiris. Isis beweint den getöteten Gatten, bis der Horusknabe herangewachsen ist und den Gegner, der die Gestalt eines Untiers angenommen hat, überwindet. Als die Erzählung vom Kampfe des Horus gegen Typhon-Seth zu den Griechen kam, floß sie diesen mit dem Mythos vom Kampf des Apollon mit dem Drachen Python zusammen. Das Motiv dieses Drachenkampfes, den auch die Kunst des öfteren dargestellt hat, wirkte in christlichen Kreisen weiter, wo nun Michael oder St. Georg als Drachentöter erscheinen. Überhaupt erinnert manche christliche Darstellung an Motive aus der Osirisreligion: die Gruppe der 'Pietà' an Isis, die den Osiris beklagt[2], Maria mit Jesuskind an die Darstellung der Isis mit dem Horusknäblein. Und von großer Bedeutung ist es gewesen, daß auch die Osirisreligion ihre eigene Unsterblichkeitslehre gehabt hat.

Die bedeutendste Figur des Osiriskreises ist Isis. Ihr Kult hat lange gekämpft, ehe er unterlegen ist: noch im Jahre 451 ist sie in Philae verehrt worden, über 70 Jahre nach dem Edikt des Theodosios, der die Verehrung auch der ägyptischen Götter untersagt hatte. Weite Verbreitung hat die Religion der Isis in der hellenischen Welt gehabt: wir sehen sie nach Athen und Delos, nach Malta und Sizilien vordringen. Einheimische Kulte hatten ihr den Weg geebnet. Wie Osiris durch Dionysos, so wurde Isis durch Demeter angezogen, eine jener Muttergöttinnen, an denen primitive Religionen reich zu sein pflegen. So ist Isis den Griechen zunächst die nährende Mutter und die schmerzensreiche Mutter, eine Mater dolorosa wie eben die einheimische Demeter; ferner ist sie die Herrin des Meeres und die Mondgöttin, die zu dem Sonnengotte Osiris gehört. Darum dient ihr auf Bildern die Mondsichel als Hauptschmuck oder Schemel der Füße. Das letztere kennen wir von den Bildern der Himmelskönigin Maria, die auch hier an Isis erinnert. Nicht überall, wo wir von einer göttlichen Μυρία hören, ist das ein Verschreiben für Μαρία, sondern mitunter ist Μυρία nur die Ἶσις μυριώνυμος.

[1] Oben S. 472. [2] Abraxas 104 Anm. 1.

Digitized by Microsoft®

Mit den römischen Waffen ist Isis sodann über die Alpen gekommen; in der Schweiz, in Süddeutschland, ja auch am Niederrhein hat sie Verehrer gefunden. Zunächst nur in den unteren Schichten des Volkes, das zufrieden war, wenn es der verehrten Göttin ein bescheidenes Tempelchen errichten konnte. Äußeren Glanz erhielt der Isiskult mit der Zeit, da Vespasian ihm die kaiserliche Gunst zuwandte: er hat in Rom das prächtige Iseum und Serapeum erbaut. Damit wurde diese Religion auch für die oberen Schichten modern. Kurz vorher, sechzehn Jahre vor dem großen Ausbruch des Vesuvs, ist der Isistempel von Pompei restauriert worden; leider lehren uns die Geheimtreppen und Vertiefungen dieses Baues nur, daß im Gottesdienst Kulthandlungen stattgefunden haben, nicht aber, welcher Art sie waren.

Zahlreich waren die Isispriester damals in der antiken Welt, so zahlreich, daß sie sich zu bestimmten großen Kollegien vereinigten; von dem übrigen Kultpersonal seien die Pastophoren genannt, deren Dienst es war, bei den Prozessionen die Kapellchen mit den Götterbildern zu tragen. Die Tracht der Priester war das lange Gewand aus weißem Linnen, auffällig an ihnen die Tonsur, vielleicht das Vorbild der Tonsur christlicher Priester. Der Ruf dieser Isiaci ist, namentlich in der ersten Kaiserzeit, nicht fein gewesen, wenigstens nach den Schilderungen der Dichter.[1] Sie waren oft nicht besser als Kuppler, trieben sich vielfach in den Boudoirs der römischen Damen herum, denen sie als Beichtväter allerhand Bußen für ihre Sünden aufzuerlegen wußten, auf den Knien rutschen, eiskalte Bäder nehmen, u. a. m. Mit dem zweiten Jahrhundert wird der Ton in diesen Kreisen besser und höher: man richtet sich nach dem Beispiel des Kaiserhauses, das die Isisreligion ernst nimmt. Der Kaiser Commodus hat selbst an den großen Prozessionen teilgenommen, und Caracalla schritt in einer solchen mit, die Maske des Anubis auf dem Haupt, des Gottes, der im Osiriskreis die Funktion des Götterboten hatte.

Eine solche Isisprozession vermögen wir uns noch lebhaft vorzustellen; Apuleius hat sie am Schluß seiner Metamorphosen geschildert.[2] Der Beginn des Zuges ist ganz im Karnevalsstil gehalten. Masken schreiten voran, gekleidet als Soldaten und Jäger, als Modedamen oder als Philosophen mit Mantel, Pantoffeln, Stab und Bocksbart; ein zahmer Bär als Dame verkleidet wird auf einem Stuhl getragen, ein Äffchen spielt den Ganymedes, mit phrygischer Mütze und einem

[1] Iuv. VI 532ff.; s. Wissowa Rel. u. Kult. der Römer 293. [2] XI 8.

Digitized by Microsoft®

orangefarbenen Kleidchen, den goldenen Becher in der Hand; ein gebrechlicher alter Mann und ein Esel mit angesetzten Flügeln stellen zum Ergötzen der Menge Bellerophon und Pegasus dar. Nach diesem Maskenvorspiel beginnt die eigentliche Pompa. Bekränzte Frauen, Dienerinnen der Isis, streuen Blumen, Scharen mit Lampen und Fackeln folgen. Unter den Tönen von Flöten schreiten die Eingeweihten daher, in weißem Kleide, gesalbt, die Männer geschoren, mit der eigentümlichen Isisklapper, dem Sistrum, rasselnd. Es kommen die Priester: der oberste unter ihnen trägt eine goldene Urne, die mit Wasser gefüllt ist. Dies Wasser, ursprünglich aus dem Nil geschöpft, ist Gott Osiris selbst. Die Prozession zieht ans Meer: mit vielen Zeremonien wird hier das 'Schiff der Isis' in die Fluten gelassen, als Zeichen, daß die Schiffahrt, die über Winter geruht hat, wieder eröffnet ist. Die Kalender verzeichnen dies Fest als *Navigium Isidis* am 5. März. Offenbar ist die hier vorliegende Verbindung von Maskenzug und einem Schiffskarren, wie er einst die Epiphanie des Dionysos angekündet hatte, der Ursprung des deutschen Karnevals; die Möglichkeit der Übertragung war gegeben, da Isis auch am Niederrhein verehrt wurde. Allerdings hat er seinen festen Platz im Kalender aufgegeben und muß nun wandern — aus Rücksicht auf das bewegliche Osterfest und die davor gebotenen Fasten.

Wie eine Vesper im Isiskult aussah, zeigt ein kampanisches Wandbild. Aus dem Tempel tritt der Priester heraus und hält mit verhüllten Händen das Gefäß, den Andächtigen, die in zwei Chöre verteilt vor dem Tempel stehen, den im heiligen Wasser anwesenden Gott zeigend. Rechts und links schütteln zwei Diener das Sistrum: das erinnert an das Klingeln beim Meßopfer.[1]

Die Hauptfeste dieser Religion waren ähnlich wie im Dionysosdienst und wie in anderen Mysterienreligionen des Altertums, die dann im zweiten nachchristlichen Jahrhundert untereinander sich den Rang bestreiten, das Fest der Klage um den toten Osiris, die von Heulen und Brustschlagen begleitet war, und das Wiederfinden des Gottes. Laut ertönte dann der Jubelruf εὑρήκαμεν συγχαίρομεν: sie freuen sich mit ihm, weil sie für sich auf ein neues Leben hoffen, wie der Gott wiederaufleben wird. Die das glauben, nennen sich Ἰσιακοί und Ὀσιριακοί, weil sie diesen Göttern geweiht sind, wie die dem Christusglauben Geweihten Χριστιανοί. Aufgenommen werden sie in die Gemeinschaft der Gläubigen durch eine besondere Einweihung: bei dieser wurden als

[1] Mau, Pompei in Leben und Kunst[1] 162.

Digitized by Microsoft®

Symbol für das Schicksal des Neophyten die Schrecknisse der Finsternis und des Todes dargestellt[1]: durch sie hindurch schritt er zu Licht und Verklärung. Angedeutet wurde damit ein Sterben, eine Wiedergeburt, bei welcher der Priester als Vater, Isis als Mutter gedacht wurde, und eine Himmelfahrt. Auch von einer einweihenden Waschung hören wir, einem Brauch, welcher der christlichen Taufe ähnlich sah. Tertullian (de Bapt. 5) klagt über sie; die Christen sahen in diesem Ritus des Isismysteriums eine Nachahmung ihrer eigenen Gebräuche. Ob und wie bei diesen Festen das höchste Ziel aller Mysterien, die Vereinigung des Mysten mit dem Gotte, erreicht wurde, wissen wir nicht. Man könnte sich vorstellen, daß es der Priester erzielte, indem er von dem heiligen Wasser trank und damit den Gott leibhaftig in sich aufnahm. Eine Einzelheit des Gebetes im Isiskult erwähnt Apuleius[2]: am Schlusse des Kirchengebetes für den Kaiser, den Senat, die Ritter, das Volk, für Schiffe und Schiffende sprach der Priester αοια ἐφέσια. Davon ist αοια eine psalmodierend vorgetragene Kombination griechischer Vokale, wie wir solche aus magischen Texten zur Genüge als zauberkräftig kennen; solche Kombinationen gelten als ἐφέσια γράμματα, d. h. Zaubersprüche. Durch den Zusatz ἐφέσια sollen jene Vokale eben als Zauberspruch bezeichnet werden, sie vertraten im Isiskult die Stelle des Amen.

Neben der Mutter Isis verlangte das kultische Bedürfnis auch nach einem Vater. Und so erscheint in späterer Zeit als ihr Gemahl an des Osiris Stelle Sarapis.[3] Es ist ein eigenartiger Gott: ein König hat ihn mit seinem Minister zusammen ausgedacht. Daß man das sagen darf, verdankt man den ausführlichen Berichten des Tacitus und des Clemens Alexandrinus, die beide auf eine gewichtige alte Quelle, die echte Kultlegende des Serapeums, zurückgehen, und die so ausführlich berichten, weil Sarapis in aller Welt so ungeheures Ansehen genoß. Danach erschien dem ersten Ptolemäus, als er in Alexandreia Tempel und Kulte errichtete, im Traume ein herrlicher Jüngling und befahl ihm, sein Bild vom Pontus holen zu lassen. Darauf fuhr die Erscheinung, von Feuer umlodert, gen Himmel. Der König berief zunächst die ägyptischen Priester, das Traumgesicht zu deuten, aber sie vermochten es nicht. Die Lösung brachte ein Grieche, der Eumolpide Timotheos von Eleusis: es sei eine Epiphanie des Gottes gewesen, der in Sinope am Pontus verehrt werde. Der König sendet

---

[1] Mithraslit. 162f. [2] Met. XI 17; s. Mithraslit. 38.
[3] S. o. S. 159 und die S. 161 Anm. angeführte Literatur.

Digitized by Microsoft®

nun Boten an den Herrscher von Sinope, Skydrothemis. Dieser Name zeigt, daß uns hier eine Legende erzählt wird, denn er widerspricht der Geschichte. Unterwegs befragen die Gesandten den delphischen Apollon; ihr Schiff wird, wie Plutarch erzählt, von einem Delphin in den Hafen von Kirra geleitet. Apollon antwortet, sie sollten das Kultbild von Sinope mit heimbringen. Skydrothemis empfängt die Gesandten freundlich, weiß aber der Bitte um das Kultbild lange auszuweichen, bis nach drei Jahren ein Traumgesicht ihn zur Auslieferung zwingt. Nach einer wunderbaren Fahrt von drei Tagen kommt das Schiff mit dem Gotte in Alexandreia an. Timotheos und der Ägypter Manetho erkennen in ihm den Gott Sarapis.

Diese Erzählung ist also eine Legende. Komponiert ist sie aus den uralten Motiven von der Epiphanie des Gottes, von der Fahrt ins Hyperboreerland, woher der Gott geholt wird, wie das Bild der Artemis Taurica oder das goldene Vließ, von dem geleitenden Delphin des Apollon, den bereits der homerische Hymnus kennt. In ganz ähnlicher Weise sind auch die sonstigen antiken Legenden abgefaßt, welche von der Übertragung eines Kults erzählen, so die Berichte über die Einholung des Asklepios von Epidauros und der Magna Mater von Pessinus nach Rom. Und nicht anders sehen später die christlichen Translationslegenden aus, die des H. Marcus nach Venedig, des H. Jago nach Compostella.

Die Sarapislegende ist sicher von eben jenem Eumolpiden Timotheos verfaßt worden, der in ihr so bedeutsam hervortritt: er schuf dem neuen Gotte den ἱερὸς λόγος, den er noch nicht besaß. Und wenn man in späterer Zeit diese Legende noch auszuschreiben vermochte, so war dies wohl mit dem Umstand zu verdanken, daß sie in Stein gemeißelt auf der Tempelwand zu lesen war.

Das Kultbild des Sarapeions hat Bryaxis geschaffen, ein griechischer Künstler, der Ende des vierten Jahrhunderts in Seleukeia lebte. Seine Statue galt als Meisterwerk. Sie war von dunkeler Farbe, lang wallten dem Gotte die Haare in die Stirn herab, neben ihm kauerte ein dreiköpfiger Hund. Durch alles das wurde Sarapis als Unterweltsgott charakterisiert. Und doch nicht als furchtbarer Herrscher über die Toten, sondern eher als gütiger Vater, der die Seelen durch sanftes Zureden im Jenseits festhält. Zugleich aber wird Sarapis, wo man von ihm rêdet, als mächtiger Weltengott gefaßt. Es ist bezeichnend für das Sehnen der Zeit, daß sie als wichtigsten Zug im Wesen des Götterkönigs sein Verhältnis zu den Seelen der Toten ansah. Und betrachtet man alle Eigenschaften, die Sarapis beigelegt werden, so

Digitized by Microsoft®

erkennt man, daß er Zeus den Weltenherrscher, Osiris und Dionysos, die Herrn der Seelen, und Asklepios, den milden, väterlichen Arzt, in sich aufgenommen hat. Gerade deshalb mußte er einen neuen Namen erhalten, einen Namen, frei von aller mythologischen Tradition. Nun erst konnte man sagen: der neue Gott ist Zeus und Dionysos und Asklepios und Osiris zugleich. Das war ein mächtiger Schritt zum Monotheismus hin: in einem Gotte waren die größten unter den Göttern des Pantheons aufgegangen.

Wie der Name Sarapis zu erklären ist, muß unsicher bleiben. Dem nahe liegenden Gedanken, er sei aus Osiris Apis entstanden, scheinen sprachliche Schwierigkeiten entgegenzustehen. Möglich wäre die Herleitung aus dem Babylonischen. Arrian berichtet nach den Ephemeriden Alexanders, daß es in Babylon einen Gott dieses Namens gegeben hat. In der Tat kennt die Religion Mesopotamiens einen Sarapsi und einen Sarapu; von diesen ist Sarapu Unterweltsgott. Mehr aber als Namen und chthonisches Wesen ist keinenfalls von dorther übernommen worden; alles andere ist Neuschöpfung des Ptolemaios.

Mit der Erschaffung des Sarapis hat der hellenistische König Ägyptens zunächst einen politischen Zweck verfolgt: einen Kult zu konstituieren, in dem sich Ägypter und Griechen einigen konnten, eine Religion, die allmählich die Unterworfenen hinüberziehen sollte zu den Siegern. Das hat die ägyptische Priesterschaft deutlich empfunden und ist deshalb dem wesentlich hellenischen Gotte gegenüber renitent gewesen. Papyri aus Memphis, die Augenblicksbilder aus dem Leben im Sarapeion geben, lehren uns das. Viel ist dort die Rede von den κάτοχοι[1] des Sarapis. Κάτοχος bedeutet den, der von dem Gott ergriffen ist und festgehalten wird; das kann entweder psychisch gewendet werden ('Besessen') oder körperlich ('Eingeschlossen'). Hier ist meist an das letztere gedacht; wir erfahren, daß diese κάτοχοι in bestimmten Räumen des Tempels wie in einer Haft lebten. Vieles ist an diesen ältesten Klausnern noch unklar, nur war sicher ihre Aufgabe, den neugeschaffenen Kultus nach besten Kräften zu fördern.

In der Tat hat die Sarapisreligion rasche Ausbreitung gefunden, deshalb hauptsächlich, weil sie dem religiösen Bedürfnis der Zeit entgegen kam. Sarapis trat zur Isis, zur Weltenmutter der Weltenvater, der zugleich im Jenseits der Seele ein milder Herr war; wir wissen ja, wie hoch damals die Jenseitshoffnungen gestiegen waren, wie sehr man

[1] S. A. Dieterich, Berl. philol. Wochenschr. 1905, 13ff.

Digitized by Microsoft®

die Macht der Unterirdischen verehrte. So ist Sarapis nach Norden und Westen gedrungen. Er besaß bald Kultstätten in Malta und Sizilien, und ist über Pompei und Puteoli in Italien eingewandert. Bis zum Ende des vierten Jahrhunderts ist er ein starker und mächtiger Gott gewesen.

Schließlich hat der hellenistische Isiskult auch den rein ägyptischen Apis in seine Kreise gezogen.[1] Vielfach haben sich kleine Stiere von Bronze gefunden, starke prächtige Tiere voll stolzer Kraft, in Frankreich, Süddeutschland, der Schweiz und Italien, so in Pompei neben dem Tempel der Isis. An ihnen fällt ein Loch auf, das sich zwischen den Hörnern befindet. Hier muß etwas eingesetzt gewesen sein; was es war, lehrt ein pompeianisches Bild: die Sichel des Halbmondes, das Symbol der Isis. Dadurch ist die Deutung auf einen ägyptischen heiligen Stier, also den Apis, gesichert. Dessen altertümlicher, absonderlicher Kult muß auf die Gemüter der antiken Menschen einen großen Reiz ausgeübt haben. Sie haben ihn rezipiert, aber mit einer gewissen Umgestaltung; im ägyptischen Kult trug der Apis zwischen den Hörnern die von Uräusschlangen umwundene Sonnenscheibe. So bilden ihn die Münzen des memphitischen Gaues und die Darstellungen nationalägyptischer Kunst ab. Diese Änderung geht wohl aus von dem Merkmal, das jeder echte Apis haben mußte, auf der rechten Seite einen weißen Fleck in Gestalt einer Mondsichel. Auch der Mythos bildet sich mit diesem Vordringen des Mondes aus. Herodot[2] erzählt, der Apis werde erzeugt von einem Lichtstrahl, der vom Himmel in eine Kuh niederfahre, die nicht mehr imstande sei, ein anderes Kalb zu empfangen: das soll wohl heißen, daß die Kuh nach jungfräulicher Geburt Jungfrau bleibt. Plutarch[3] setzt sodann an Stelle des Lichtstrahles den zeugungskräftigen Mondstrahl. Wenn berichtet wird, daß der Apis auf dem Rücken das Bild eines Adlers trage, so stimmen dazu die Funde, die gelegentlich einen Adler auf dem Nacken des Apis aufgesetzt zeigen. Eigenartig ist es, daß in einzelnen Provinzen versucht wird, das Bild des Apis nach heimischen Anschauungen auszugestalten. So finden sich in Frankreich Stiere mit drei Hörnern, ein Erzeugnis keltischer Vorstellungen. Derart ist sogar dieser fremde Tierkult vom Hellenismus aufgenommen und bis in die Grenzlande antiker Kultur getragen worden.

Nächst der ägyptischen Religion ist semitischer Glaube und Brauch von Bedeutung für die Zersetzung der antiken Religion gewesen.

[1] A. Furtwängler, Bonner Jahrb. 107 (1901) 37ff.
[2] III 28. [3] Is. et Os. c. 43 p. 368C.

Digitized by Microsoft®

Doch sind hier die Einzelheiten der Rezeption sehr viel schwerer zu fassen, und zwar deswegen, weil die semitischen Kulte, ehe sie in den Hellenismus eindrangen – vielfach wird auch das gerade zu Alexandreia geschehen sein –, vorher an anderer Stelle sich bereits mit fremden Kulten gemischt hatten. So hat der Kult der Astarte sicherlich schon früh manches angenommen, was den Religionen der großen Mutter entstammte, die in Phrygien und Lydien zu Hause waren. Daher sollen auch diese hier im Zusammenhang betrachtet werden.

Bevor der Einfluß des semitischen Polytheismus auf die Antike dargestellt wird, sei einiges wenige über die Berührungen mit dem jüdischen Monotheismus gesagt. Nach Alexander dem Großen war das Land der Israeliten zeitweise dem Herrscherhaus der Seleukiden botmäßig. Deren Versuche, Palästina mit Gewalt zu hellenisieren, haben eine Annäherung zwischen semitischer und griechischer Kultur und Religion nicht herbeigeführt. Anders war es außerhalb der Grenzen Judäas, da, wo jüdische Kaufleute friedlich in der hellenischen Diaspora saßen. Da hörten die Griechen von der Weisheit, die in den Synagogen redete, die Juden von den Lehren der griechischen Philosophie. Hier entstanden Kompromisse der Weltanschauung, wie sie etwa aus dem pseudophokylideischen Gedicht oder aus den Lehren der Therapeuten und Essener[1] zu uns reden. Lebhafte Beziehungen zwischen Griechentum und der jüdischen Religion bekundet auch die Tatsache, daß die heilige Schrift der Hebräer in griechische Sprache übersetzt wurde. Wo uns auf Inschriften eine Verehrung des θεὸς ὕψιστος[2] begegnet, wird es ein Gott sein, der jüdische und griechische Anbeter hatte, und sowohl als Zeus wie als Jahveh aufgefaßt werden konnte. Vielfach sind Griechen, später auch Römer, wie Juvenal[3] spottend berichtet, Proselyten des Judentums geworden. Solche Übertritte haben das Ihrige zum Untergang der antiken Religion beigetragen. Als Ganzes von außen in die antike Religion aufgenommen werden konnte der jüdische Monotheismus nicht, denn Jahveh duldet keine anderen Götter neben sich.

Der semitische Polytheismus kennt überall zwei oberste Gottheiten, einen männlichen, zeugenden Gott, und eine weibliche, empfangende Göttin. Der männliche Gott heißt durchweg Baal (Βαάλ, Βῆλος)[4]. Das ist nur ein Titel, denn das Wort heißt 'Herr', Servius bemerkt richtig: *lingua Punica Baal deus dicitur.* Wenn Baal aber den Gott schlecht-

[1] Abraxas 143 ff.; Nekyia 221 f.
[2] F. Cumont, Hypsistos, Suppl. Rev. instr. publ. en Belgique 1897.
[3] VI 542 ff.; XIV 101 ff. [4] S. Cumont bei Pauly-Wissowa u. Baal.

Digitized by Microsoft®

hin bezeichnet, so mußte eine nähere Bezeichnung hinzutreten, sobald ein bestimmter Gott gemeint war. Dazu wählt man meist den Namen des Ortes, über den er gebietet, in dem er hauptsächlich verehrt wird. Werden die Namen ins Griechische übertragen, so wird der Name der Kultstätte entweder mit übernommen, oder es wird davon abstrahiert. Das erste ist üblich, nur der Bel von Babylon heißt ohne Zusatz Βῆλος. Oder es begegnet ein rein griechischer Name; der Gott, der zu Palmyra als θεὸς πατρῷος verehrt wird, ist ein Bel gewesen. Und zwar war er aus Babylon dorthin gekommen, wie denn überhaupt der babylonische Gott nur durch Vermittelung der Semitischen Religion auf die griechisch-römische Welt gewirkt hat. Dagegen sind syrisch-phönikische Baalim häufig genug von Griechen verehrt worden, seien es die einer einzelnen Gemeinde — so die von Hierapolis, Palmyra, Heliopolis, Tarsus — oder eines einzelnen Ortes, wie der Baal vom Berge Karmel. In diese Reihe gehört auch der wohlbekannte Beelzebub[1], wörtlich übersetzt ‘der Fliegenbaal’, ursprünglich der Gott der Stadt Aqqaron im Philisterlande. Rein griechisch heißt er Ζεὺς ἀπομύιος: die Gleichsetzung mit Zeus war für den höchsten Gott eines Stammes von selbst gegeben. Diesen Rang aber hat Βεελζεβούλ nicht überall behauptet; wie so oft ist auch er, der Gott eines fremden Stammes, bei der Übernahme ein Dämon geworden. So erscheint er im Neuen Testament, so kennen die griechischen Zauberpapyri und Inschriften den Dämon Βεζεβύ.

Am wichtigsten sind für die antike Religion der Baal von Doliche und der Baal von Emesa geworden. Ζεὺς Δολιχηνός, Juppiter Dolichenus[2], ist ursprünglich Herr des kleinen Städtchens Doliche in Kommagene, heute Tell-Dulûk genannt, d. h. Hügel von Doliche. Von hier aus hat sich sein Kult in alle Welt verbreitet; zunächst durch Asien, wo sich ein Denkmal seiner Verehrung in Antiochia am Taurus gefunden hat. Intensiver werden die Beziehungen zum Abendland seit 71 n. Chr., dem Jahr, in dem das Königtum Kommagene durch Vespasian dem römischen Reich einverleibt wurde; die älteste datierbare Kultinschrift des Dolichenus ist unter Hadrian gesetzt. Die Blütezeit seiner Verehrung beginnt unter den Severen; diese Kaiser reihen ihn unter die Heeresgottheiten ein; von nun an sorgen die Legionen für seine Verbreitung. Daneben haben die Syrer, die als Sklaven und Freigelassene, als Kaufleute und Beamte der kaiserlichen Verwaltung überall hinkamen,

[1] S. Cumont ebenda u. Beelzebub.

[2] S. Ed. Meyer bei Roscher und Cumont bei Pauly-Wissowa u. Dolichenus; v. Domaszewski, Abh. zur röm. Rel. 209.

Digitized by Microsoft®

ihren Gott bis in die fernsten Grenzprovinzen getragen. In Rom besaß er außerhalb des Pomeriums zwei Heiligtümer, auf dem Aventin und auf dem Esquilin; das esquilinische Sacellum ist 191 n. Chr. von Commodus restauriert und prachtvoll erweitert worden. Auch sonst hat Italien Kultstätten aufzuweisen; in Afrika ist Lambaesis, an der Donau Carnuntum Hauptsitz seiner Verehrung; am Limes entlang ziehen sich seine Kapellen und Votivsteine von Pforzheim über Heddernheim, Saalburg, Remagen und Bonn nach Köln, bis an den Hadrianswall sind sie gedrungen. Der letzte datierbare Stein dieser Art stammt aus der Zeit von 244–250.

Die Bildwerke, die wir vom dolichenischen Juppiter besitzen, zeigen ihn als Mann in römischer Bewaffnung – die trug er als römischer *deus militaris*; ein orientalisches Relief stellt ihn in persischer Tracht dar – mit phrygischer Mütze, Blitz und Donnerkeil in der linken, die Doppelaxt in der rechten Hand; er steht auf einem Stier, der nach rechts schreitet. Diese Kombination erklärt sich daraus, daß sich hier an einen älteren Stierkult die Verehrung eines menschengestaltigen Gottes angeschlossen hat: die Verbindung beider wird im Bilde dadurch ausgedrückt, daß sich der Mensch auf das Tier stellt. Nicht etwa setzt: auch Apollo sitzt nicht etwa auf dem Thron von Amyklai, sondern steht auf ihm, zum Zeichen, daß zuerst der Kult des leeren Thrones vorhanden war, ehe der des Gottes hinzukam. Wenn sich die Bilder des Dolichenus auf dreieckigen Bronzeplatten finden, so liegt in dieser eigentümlichen Form vielleicht eine Erinnerung an einen alten Fetischkult, die Verehrung eines spitzzulaufenden Steines. Neben dem Baal von Doliche steht ein weibliches Gegenbild, neben dem Könige eine Königin, eine Juno regina, wie sie die Inschriften nennen. Auch ihre Verehrung hängt mit altem Tierkult zusammen: sie steht in ihren Bildern auf einer Kuh oder einer Löwin oder einer Hindin.

Vielleicht kann man aus dem Bilde des Dolichenus noch eine weitere Vorstufe seines Kultes erschließen. Eine Bronzepyramide läßt ihn in einer Hand eine Rosette halten und stellt ihn auf zwei halbe Stiere, deren Leiber durch eine Rosette verbunden sind. Nun kennen wir aus Mykenä[1] den Stierkopf mit der Rosette, die Doppelaxt zwischen den Hörnern, aus Knossos auf Kreta die Doppelaxt, wie sie der Dolichenus in der Hand trägt, als Fetisch: das kretische Labyrinth war wohl nur das Haus der λάβρυς, d. i. eben der Doppelaxt. Im Labyrinth haust der Minotauros: das ist eine Vermenschlichung späterer Gene-

[1] S. Karo, Arch. für Rel.-Wiss. VII 1904, 124ff.

Digitized by Microsoft®

rationen; die Urzeit hat hier einen Stier als Himmelsgott verehrt. Von Kreta aus hat die Verehrung der Doppelaxt nach Kleinasien, also in der Richtung auf Kommagene, herübergegriffen; in Karien trägt der Gott von Labranda, der Ζεὺς λαβράυνδος, die Doppelaxt als Beigabe; an den Namen der λάβρυς erinnert die Epiklese des Zeus auf Kypros: Labranios. So hat sich also von Kreta die Verehrung des Stieres und des Fetischs der Doppelaxt verbreitet, um in Vereinigung mit dem menschengestaltigen Baal des fernen Doliche später den Juppiter Dolichenus zu schaffen.

Noch bedeutsamer ist für die antike Religion der Baal von Emesa[1] geworden. Daß es dahin kam, dazu lag der Grund in der Ehe, die Septimius Severus mit einer Syrerin einging. Sie hieß von Hause aus Martha, 'die Herrin'; als Römerin hat sie sich Julia Domna genannt. Sie war eine hervorragende Frau, begabt namentlich mit großer Willenskraft, dabei ihrer heimischen Religion — sie war Priesterin des Zeus von Emesa — fanatisch ergeben. So hat sie auch seine Verehrung in Italien gefördert, und damit einen Kult in Rom eingeführt, in dem tiefe Mystik und wilde Obszönität unvermittelt nebeneinander standen. Mit seiner Rezipierung hatte die semitische Religion ihren stärksten Einfluß auf die antike gewonnen. Die Blüte dieses Kultes führte Heliogabalus herauf, der Enkel der Julia Domna. Als im Jahre 217 die Legionen ihn, den jugendlich schönen Priester des Sonnengottes seiner syrischen Heimat, auf den Thron der Cäsaren gehoben hatten, brachte er das Bild seines Gottes mit sich nach Rom und blieb dort sein Priester. Der Gott hieß Elagabal, und sein Priester wurde ebenso genannt. Weil man aber den Gott als Sonnengott kannte, verdrehte man den Namen zu Heliogabalus. Der vierzehnjährige Syrerknabe, der sich als Herr der Welt fühlte, hat seine Allmacht völlig in den Dienst seines Gottes gestellt. In der Kurie des römischen Senats wurde der semitische Baal aufgestellt — ein Schlag in das Gesicht aller römischen Tradition. Auf dem Palatin wurde ein Tempel errichtet, und dorthin aller anderen Götter Bilder gebracht, damit sie dem großen Himmelskönig untertan seien, dem Gott, der in sich das Wesen und die Macht aller anderen Götter vereinigte. In einer Karikatur wiederholt sich hier, was Ptolemaeus durch die Schöpfung des Sarapis erreicht hatte: ein Gott nimmt eine Reihe anderer in sich auf. Dort waren es wenige, hier sind es alle: die Annäherung an den Monotheismus ist noch größer geworden, seitdem der Dienst des einen großen Sonnengottes prokla-

[1] Die Grabschrift des Aberkios 28 ff.

Digitized by Microsoft®

miert ist. Nahezu vier Jahre hat dieser das römische Reich und damit ein gut Teil antiker Religion beherrscht, dann kam der Sturz des kaiserlichen Priesters, dem die Erniedrigung des Gottes folgte.

Während seiner Regierung hat Elagabal alljährlich eine große Prozession aufführen lassen, bei denen sich sein Baal leibhaftig den Römern zeigte. Und zwar war es ein Stein, seine Religion also ein primitiver Fetischkult. Bei jenen Umzügen stand der Stein auf einem Wagen, die Zügel waren um ihn herumgeschlungen, der Gott selbst lenkte sein Gespann. Und nun kam Elagabal auf den Gedanken, diesen seinen Fetisch zu verheiraten. So wahnwitzig das klingt, es birgt sich hier doch der tief religiöse Gedanke von der Ehe des Götterkönigs mit der Götterkönigin, die sich zum Segen der Welt im ἱερὸς γάμος einigen. Diese Königin fand er in der großen Göttin von Karthago, die bald Juno, bald Virgo caelestis heißt; sie führte aber auch einfach den Namen Regina. Ihre prachtvolle Bildsäule kam nach Rom und war die Braut in dem riesenhaften Hochzeitsfest, das Elagabal feiern ließ.

Für dies Fest besitzen wir noch ein merkwürdiges Zeugnis, eine Inschrift im Lateran, die der Sultan dem Papst geschenkt hat. Es ist das Bruchstück einer auch literarisch erhaltenen Grabschrift, die Aberkios von Hierapolis sich selbst bei Lebzeiten kurz nach 216 n. Chr. gesetzt hat. Er nennt sich Jünger des reinen Hirten, der da weidet der Schafe Herden auf Bergen und Fluren, der Augen hat gewaltig, die überall niederschauen. Damit ist ohne Frage Attis gemeint. Dieser, d. h. der Kultverein des Attis, hat den Aberkios nach Rom gesandt, einen König zu schauen und eine Königin zu sehen mit goldnem Gewand und goldnen Sandalen; und in Rom sah Aberkios einen Stein mit leuchtendem Gepräge. In dem König und der Königin hat man mit Unrecht den Bischof von Rom und die dortige christliche Gemeinde sehen wollen; auch der Kaiser und die Kaiserin können unmöglich gemeint sein. Βασιλεύς und Βασίλισσα sind der Baal von Emesa und seine Gemahlin, die Regina caelestis, der Stein mit dem leuchtenden Gepräge ist der Fetisch Elagabals, Herodian berichtet ausdrücklich, daß dieser ἔξοχάς τινας καὶ τύπους besaß, offenbar glänzende, edelsteinartige Erhöhungen. So sendet die Attisgemeinde einer phrygischen Stadt zu jenem großen Götterfest ihren Vertreter nach Rom; der große Sonnengott Attis war zumal in jener Zeit der Göttermischung, der Mischung zu einem großen Sonnengott, dem Sol Elagabal nahe verwandt. Der eine Gott schickt seinen Diener, den anderen zu schauen, denn es ist die Herrlichkeit seines eigenen Kultus, die sich

Digitized by Microsoft®

in dem des Verwandten, des orientalischen Sonnengottes, in Rom offenbart. Diese Sendung war das Hauptereignis im Leben des Aberkios, darum hat er die Erwähnung dieser Ehrentage in seine Grabschrift aufgenommen. Dabei vergißt er nicht, der heiligen kultischen Mahle zu gedenken, wie sie die Attisgemeinden begehen: 'Nahrung war überall ein Fisch vom Quellwasser, gar groß und rein, den gefangen hatte eine reine Jungfrau. Den gewährte sie den Genossen immer zu essen und spendete Wein in guter Mischung mit Brot'.

Aber wir wenden uns der Religion des Attis selbst zu. Die neuesten Untersuchungen, namentlich das Buch von H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult[1], gestatten uns, die Entwicklung dieser Religion zu übersehen. Attis ist in Asien zu Hause und begegnet zuerst in Phrygien, wo er in enger Verbindung mit der Großen Mutter erscheint, jener Göttin, deren Steinfetisch sich die Römer am Ende des dritten Jahrhunderts aus Pessinus geholt haben. Sie führt dort den Namen Mâ und hat neben sich einen männlichen Gott, der Papas heißt, aber auch Attes genannt wird. Dieses phrygische Götterpaar erfuhr eine Ausgestaltung, als vom Balkan herüber eine thrakische Einwanderung stattfand, die ihren orgiastischen Dionysoskult mitbrachte. Sie setzten ihre Göttin Kotys der Mâ gleich, und mit Attes ihren höchsten Gott Dionysos-Sabazios. Zugleich kam damit die in der Dionysosreligion so lebendige Lehre von der Unsterblichkeit der Seele nach Phrygien. Auf thrakischem Einfluß beruht auch die Verehrung der Fichte im Attiskult, die wie der Gott beklagt wird. Ursprünglich ist sie selbst ein Gott, genau wie der Διόνυcoc δενδρίτηc oder ἔνδενδροc, dem vor allen Bäumen die Pinie heilig ist. Auch werden im Dionysoskult von den Mysten Fichtenschößlinge getragen. Die von den Dionysosverehrern begangenen ἀναφανιcμοί und ἀναβιώceιc werden auch dem Attis gefeiert. Sein Priester heißt Attis, wie die des Bakchos Βάκχοι. Ferner erscheinen unter dem Kultpersonal Hastiferi, die gelegentlich Pastores heißen; diese 'Hirten' werden den dionysischen Βουκόλοι nahe verwandt sein. Nach dem thrakischen hat der Attiskult noch semitischen Einfluß erfahren. Namentlich zeigt sich dieses in der Entmannung der Priester, die für den Kult der semitischen Astarten bezeugt ist; daß sie später eingeführt wurde, ist wohl daraus zu schließen, daß Herodot sie nicht erwähnt, also wohl auch nicht kennt. Wie im Dienst der syrischen Göttin man eine ätiologische Legende zu

[1] Rel.-gesch. Vers. und Vorarbeiten I 1903, namentlich S. 211ff.

Digitized by Microsoft®

erzählen wußte von Kombabos, der sich zuerst entmannt habe, so werden nun auch verschiedene Erzählungen von Attis erfunden, der als erster sich der Kastration unterzogen habe, etwa daß er der Großen Mutter einer Nymphe wegen untreu geworden sei, deshalb zur Strafe in Raserei versetzt wird und sich nun selbst entmannt. Diese Erzählung arbeitet mit ganz bekannten Märchenmotiven, wie sie auch die Sage von Daphnis kennt, den die Nymphe wegen seiner Untreue blendet. Durch dergleichen Mythen aber geht Attis allmählich seiner göttlichen Natur verlustig und wird zu einer jener schönen Jünglingsgestalten, die, obwohl Götterlieblinge, eines frühen Todes sterben und beklagt werden, wie Adonis und Hyakinthos, Hylas und Linos, oder in deutscher Sage Balder und Siegfried.

Aber das ist der Weg, den Attis nur in der Volkserzählung und im Volkslied geht. In der Religion ist er denselben Pfad gewandelt, wie viele männliche Gottheiten in der Zeit des ausgehenden Altertums: er ist der große Sonnengott geworden, der Heiland seiner Gläubigen, der selbst wiedererstanden ist, und mit dem sich die erlösungsbedürftigen Menschen zu vereinigen suchen, um sich die eigene Wiedererstehung zu sichern. Wer die Entwicklung des Attiskultes übersieht, kann sie von der Verehrung alter Steinfetische über den Baumkult bis zu dem tief innerlichen Glauben an einen erlösenden Allgott durch alle Etappen der Entwicklung, deren ein solcher Kult überhaupt fähig ist, verfolgen.

Auch nach Rom ist der Kult des Attis gedrungen. Auf dem Palatin hatte er seinen Sitz, nicht fern von der Stelle, wo sich die kaiserlichen Paläste erhoben. Kaiser Claudius hat ihn in die Reihe der Staatskulte aufgenommen, damit aber nur sanktioniert, was inoffiziell schon lange geschehen war. Das Hauptfest fand in der zweiten Hälfte des März statt. Es begann mit einer Vorfeier am 15. März; an diesem Tage trugen die Kannophoren Schilf zum Tempel auf dem Palatin. Welche Bedeutung dies Schilf für den Ritus hatte, steht nicht fest; irgend welcher Mythos muß den Attis in Beziehung zum Wasser gesetzt haben, Catulls Galliamben, die wohl dem Kallimachos nachgedichtet sind, verlegen die Klage des Attis ans Ufer des Meeres. Das Hauptfest fing am 24. März an, es war eine Trauerfeier, die den Gläubigen bestimmtes Fasten und geschlechtliche Enthaltung vorschrieb. In einer Prozession wurde die Fichte getragen, unter der Attis sich den Tod gegeben haben sollte; ihre Zweige waren mit Veilchenkränzen umwunden und der Stamm wie eine Leiche mit Wollbinden umgeben — ursprünglich war eben die Fichte der Gott selbst. In feierlichem Zug

Digitized by Microsoft®

brachten die Dendrophoroi, die Baumträger, jene Pinie zum Tempel des Palatin: dort wurde sie aufgerichtet und nun von den Gläubigen wie der gestorbene Gott unter Jammern und Klagen beweint. Ihren Gipfel erreichten die Äußerungen des Schmerzes am 24. März, dem *dies sanguinis*, so genannt, weil an diesem Tage die Verschnittenen des Gottes in ekstatischer Raserei sich selbst verwundeten, um das eigene Blut dem Gotte als Totenopfer zu bringen. Dann erfolgt jäh der Übergang zur ausgelassenen Freude; der 25. März heißt von seinem heiteren Charakter Hilaria: man feierte den Gott als Wiedererstandenen. Ein lustiger, karnevalistischer Umzug am 27. März beschloß die Feier; das Kultbild und die Sacra der Großen Mutter wurden zum Bache Almo gefahren, dort gebadet und wieder in den Tempel zurückgebracht. Dazu sang die mitziehende Menge ausgelassene Lieder selbst obszönen Inhalts.

In diesen Formen hat sich der Kult des Attis gehalten bis zum Ausgang des vierten Jahrhunderts; noch im Jahre 350 fand der Zug der Dendrophoren zum Palatin statt, erst Theodosius hat ihm ein Ende gemacht: 390 bezeugt eine Inschrift das Vorhandensein des Attiskultes, der noch im Jahre 394 im *Carmen adversus paganos* befehdet wird. Und nicht nur oben auf dem Palatin hatte er seinen Sitz; auch da, wo heute der Vatikan sich erhebt, war einst eine hochheilige Stätte der Großen Mutter. Diese gewaltige Lebenskraft besaß jene Religion durch den Jenseitsglauben, der sie durchzog. Wir wissen mehr davon durch Firmicus Maternus, der in seinem Büchlein *De errore profanarum religionum*[1] davon erzählt, mit guter Sachkenntnis: hatte er doch selbst, ehe er Christ wurde, die Weihe bei verschiedenen andern Kulten genommen. Er erzählt, wie in einer Nacht — gemeint ist offenbar die vom 24. auf den 25. März — die Mysten versammelt sind und um den toten Gott klagen, dessen Leichnam auf der Bahre liegt. Plötzlich erscheint ein Licht; nun salbt der Priester die Kehlen der Mysten und spricht dazu: θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· | ἔσται καὶ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. Das Heil der Mysten hängt an der Rettung des Gottes; wie er auferstanden ist, werden auch sie wiedererstehen. Bei dieser nächtlichen Feier wird man an die ganz ähnlichen Begehungen der griechischen Kirche erinnert, in der Nacht vor Ostersonntag beim Übergang von der Trauer um den gestorbenen Christus zur Freude über den Wiederauferstandenen.

Auch die Liturgie des Attismysteriums hat uns Firmicus[2] erhalten. Ganz ähnlich berichtet sie Clemens Alexandrinus. Der Myste wird

[1] Kap. XXII; s. Mithraslit. 174. [2] Kap. XVIII; s. Mithraslit. 103ff.

Digitized by Microsoft®

dabei als *homo moriturus* bezeichnet, das deutet wohl auf einen symbolisch dargestellten Tod des alten Menschen, dem dann eine Wiedergeburt des gottgeweihten folgte. Damit er ins Allerheiligste eintreten kann, sagt er: ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως. Das zeigt, daß jene Wiedergeburt zum Mysten des Attis durch eine sakramentale Speise erfolgte, die den Menschen mit dem Gott vereinte. Wenn Firmicus widerlegend fortfährt, daß gerade dieser Speise der Tod folge, und als wahre Speise das Brot und den Becher Christi empfiehlt, so weiß er, daß die Attisdiener in der Tat eine magische Speise des Lebens aus ihren Kultgeräten zu essen meinten. Ähnliche Bedeutung muß Trank und Speise in den Mysterien der großen Götter von Samothrake gehabt haben, wenn man einer Inschrift von Tomi und ihrer Ergänzung trauen darf: der Priester, παρ[έξει τὸ πέμμ]α σχίσας καὶ ἐγχέει [τὸ ποτὸν τοῖ]ς μύσταις. Zu dem Symbolon des Firmicus fügt Clemens noch hinzu: ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυον[1]. Der κέρνος war ein Tongefäß, das, mit allen möglichen Körnern gefüllt, zu jener Speisezeremonie herbeigetragen wurde. Der zweite Teil des Zusatzes bedeutet 'ich bin ins Brautgemach eingegangen'. Das weist hin auf einen Ritus, in dem man die Vereinigung des Menschen mit Gott unter dem Bilde der Hochzeit der menschlichen Seele mit dem himmlischen Bräutigam darstellte. Organisiert sind diese Mysten in Kultgemeinden, deren Mitglieder sich selbst als Brüder bezeichnen; ihr gemeinschaftlicher Vater ist der Gott, und an seiner Statt steht der Priester, den die Inschriften ἀππᾶς oder πατήρ nennen. Vieles ist hier dem Christentum so ungeheuer ähnlich, daß man wohl versteht, wie zum Christlichen neigende Gnostiker ihre Lehre mit Sätzen des Attisglaubens vermengen, und wie einer seiner Apologeten, den Namen des Gottes mit einer Benennung nach der phrygischen Mütze umschreibend, sagen konnte: *Et ipse pileatus Christus est.*

Und noch in anderer Weise haben die Jünger des Attis sich die geistige Wiedergeburt zu sichern gewußt: durch das Taurobolium[2]. Der Myste birgt sich in einer Grube, über ihm wird ein Stier geschlachtet, dessen herabrinnendes heiliges Blut ihn berieselt und mit neuer Lebenskraft durchdringt. Dankbar bekennen sie auf ihren Votivsteinen, daß sie *taurobolio renati sunt,* meist heißt es auf zwanzig Jahre, einmal *in aeternum.* Diese selbe Wiedergeburt zur Gemeinschaft mit dem Gott wird auch durch das Kriobolium erreicht: auch da werden wir wieder an Christliches erinnert, an das Lamm, das ge-

[1] Mithraslit. 126. [2] Mithraslit. 163.

Digitized by Microsoft®

schlachtet ist zur Vergebung der Sünden. Diese Bräuche gehören in den großen Zusammenhang der Blutriten, wie sie bei den Semiten noch heute, z. T. aus ältester Zeit bestehen; S. J. Curtiss, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients[1], hat sie gesammelt und beschrieben. Endlich haben wir noch ein Zeugnis über die Verwendung von Milch im Kulte des Attis; Sallustius περὶ θεῶν[2] nennt unter diesen Mysterien auch die γάλακτος τροφὴ ὥσπερ ἀναγεννωμένων. Milch als Speise wie der leiblich, so der geistig Neugeborenen: denselben Vergleich finden wir bei Clemens von Alexandreia, der Milch und Honig als sakramentale Speise nach der Wiedergeburt in Christo kennt, als erstes Abendmahl der Täuflinge.

Neben diesen ursprünglich phrygischen Kulten darf noch kurz der Karische des Zeus Panamaros[3] erwähnt werden. Auch hier wurde ein altes Götterpaar zusammen verehrt, ursprünglich wohl ein Amaros und eine Amara. Die Griechen haben den Kult rezipiert und ihn zu einem Zeus Pan-Amaros, sie zu einer Hera ausgestaltet. Es scheint, als ob wir von der Kultlegende dieser Religion noch ein Stückchen besitzen. Es steht in einem griechischen Zauberpapyrus, der in Ägypten gefunden ist, ein Zeugnis dafür, und es ist wichtig, daß der Synkretismus der ägyptischen Griechen auch ein karisches Element in sich aufgenommen hatte. Dort heißt es 'Zeus stieg auf den Berg mit einem goldenen Kalb und einem silbernen Messer. Allen gab er ihr Teil, nur der Amara nicht, sondern sprach: Gib weg was du hast, so wirst du empfangen'. Darin kann sehr wohl das Aition des Hauptfestes liegen, das wir kennen und das auf einem Berge bei Stratonikeia unter Verteilung von Essen und Trinken gefeiert wurde, und wo bei bestimmten Begehungen die Frauen ausgeschlossen waren.

Wie die Götterkönige der Asiaten, so sind auch ihre Götterköniginnen von den antiken Menschen mit Verehrung bedacht worden. Zu ihnen gehört die Astarte, so hieß griechisch die Astarot[4], die alte Herrin von Tyrus und Sidon, deren Kult weit über Palästina verbreitet war und von Salomo in Jerusalem gepflegt wurde. Ihr nahe verwandt ist die berühmte 'Herrin von Byblos', aber doch nicht dieselbe. Vielmehr unterscheiden sich diese semitischen Göttinnen in derselben Art wie ihre männlichen Gegenbilder, die Baalim: jeder Stamm hat seine eigene große Himmelsherrscherin, die von ihren Schwestern an andern Orten

[1] Deutsche Ausgabe, Leipzig 1903, S. 206ff.
[2] Kap. 4; Mithraslit. 163.
[3] Höfer bei Roscher u. Panamaros; Mithraslit. [2]220 zu 21.
[4] Cumont bei Pauly-Wissowa u. Astarte 2.

Digitized by Microsoft®

durch Einzelheiten des Glaubens und des Kultes verschieden ist. Die Griechen, die nur die große Ähnlichkeit, nicht aber die kleinen Unterschiede sahen, haben alle diese semitischen Göttinnen Astarten oder mit eigenem Namen Aphroditen genannt. Die viel angebetete Aphrodite von Paphos auf Cypern ist eine auch von Hellenen verehrte Astarte gewesen. In ihrem griechischen Kult wird diese höchste Göttin vor allem als Weib gefaßt, im semitischen tritt mehr die Herrscherin hervor, namentlich die Himmelsgöttin: so können die Römer eine solche Astarte als Juno caelestis anrufen. Von Legenden, die sich an diesen Kult angeschlossen haben, hören wir nur die Erzählung: der Himmelsgott habe sich in einen Stier verwandelt, um die Astarte nach Kreta zu entführen; das ist dieselbe Sage, die in Griechenland als Mythos von Zeus und Europa begegnet. Von Kultübungen hat im Dienste der Astarte wohl die Prostitution ihrer Hierodulen eine Stelle gehabt, die an einzelnen Orten, wo sich auf semitischem Urgrund basierte Aphroditekulte finden, auch in die antike Welt eingedrungen ist, so in Cypern und auf dem Berge Eryx in Sizilien.

Einen andern Typus der höchsten Göttin haben die kleinasiatischen Völker den Griechen und Römern übermittelt. Namentlich in Phrygien und Lydien begegnet in verschiedenen Gestalten dasselbe Wesen: die große Mutter vom Berge. Als Mutter bezeichnen sie die einheimischen Benennungen Μᾶ[1] und Ἄμμάς, die griechischen Epikleseis μεγάλη Μήτηρ und Μήτηρ θεῶν. Als Berggöttin heißt sie schlicht Ὀρεία μήτηρ, oder mit Beiworten von bestimmten Bergeshöhen Δινδυμήνη Βερεκυντία Σιπυληνή Ἰδαία. Auch die Λευκοφρυηνή, die Göttin vom Hügel Leukophrys bei Magnesia am Mäander, wird in diesen Kreis gehören; und vielleicht sind in den Namen Ἄγδιστις und Κυβέλη, wie die Große Mutter sonst auch heißt, alte Bergnamen verborgen.

Der Charakter dieses Kultes ist ein stürmisch orgiastischer. Das will es schon besagen, wenn der Wagen, auf dem die Göttin durch die Lande fährt, von Löwen gezogen wird. Deshalb gibt ihr der Mythos als Kultträger die Korybanten, dämonische, mit lauten Rufen die Göttin wildschwärmend begleitende Gesellen. Auch die menschlichen Diener der Großen Mutter ziehen in lärmender Ekstase daher, umrauscht vom Klingen der Flöten und vom Tönen der Zymbeln. Es ist eine Religion ähnlich wie die dionysische, die auch glaubte, daß der Gott, von Satyrn und Mänaden umgeben, durch die Lande rase. Verwandt ist auch die Vorstellung von Artemis oder Hekate, die, von einem

[1] Rapp u. Kybele, Drexler u. Ma bei Roscher; Jessen u. Ammas bei Pauly-Wissowa.

Digitized by Microsoft®

Gespensterschwarm geleitet, durch die Lüfte braust. Und wie der Mensch, der unberufen dies wilde Heer geschaut hat, von Wahnsinn ergriffen wird[1], so wird der, welcher dem Zug der Großen Mutter begegnet, μητρόληπτος: Kybele erfüllt ihn mit heiligem Wahnsinn, daß er ihr Diener werden und an ihrem Orgiasmus teilnehmen muß.

Die älteste Verehrung der Großen Mutter hat sich an Steinfetische oder primitive Holzbilder gewendet. Verehrung von Steinen als weiblicher Gottheiten ist in jenen Gegenden nicht unerhört, auch die Aphrodite von Kypros war ursprünglich ein solcher Fetisch. Die Holzbilder haben später, dem barbarischen Geschmack dieser Länder entsprechend, eigenartige Ausgestaltungen erfahren: eine von diesen erkennen wir noch im Bilde der ephesischen Diana. Der alte Mittelpunkt des Mutterkultes ist Pessinus in Phrygien gewesen: das lag nicht fern vom Dindymos am Fuß des Agdos. Dort war das ἄγαλμα διιπετές der Göttin zu schauen, bis sich die Römer im Jahre 204 den Stein holten; dort zeigte man das Grab des Attis, des Geliebten der Großen Mutter, dort wohnte der Oberpriester des Kultes, der gleichfalls Attis hieß, und grade dort hören wir auch mehr von dem untergeordneten männlichen Kultpersonal. In späterer Zeit, als semitischer Einfluß sich bereits geltend gemacht hatte, sind diese Diener Verschnittene: es sind die berüchtigten Γάλλοι der Großen Mutter, von denen bereits die alexandrinische Poesie erzählte.

Monumente mancher Art erinnern auch sonst an den Kult der Göttermutter. Das gewaltige Bild am Abhang des Sipylos, das schon früh als die versteinerte Niobe erklärt wurde, ist ein Relief der Kybele. Auf dem Gipfel des Sipylos ist ein Thron in den Fels gehauen: dieser Thron des Tantalos, wie man ihn nennt, war wohl in alter Zeit der Sitz der Μήτηρ ὀρεία. In Sardes stehen noch zwei riesige Säulen als Reste eines Kybeletempels, wohl des größten, den wir in Lydien kennen, nach Phrygien dem klassischen Lande des Kultes der Bergmutter.

Nach Griechenland ist diese Religion im fünften Jahrhundert gekommen; Euripides kennt sie, ein berühmtes Fragment[2] der Kreter enthält die Worte: μητρί τ' ὀρείᾳ δᾷδας ἀνασχὼν καὶ κουρήτων βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς. Die Aufnahme in Attika ging um so leichter vor sich, als dort ja seit uralter Zeit der Kult einer göttlichen Mutter bestand — davon ist bei den eleusinischen Mysterien gesprochen worden[3] —, an den sich die Verehrung dieser Mutter anschließen konnte. Seit dem vierten Jahrhundert treten als Zeugen der Rezeption Inschriften

[1] Wünsch, Jb. für klass. Phil. Suppl. XXVII 117.
[2] 472, 13 Nauck. [3] S. oben 465.

Digitized by Microsoft®

aus dem Piraeus hinzu, die von einem Orgeonenverein phrygischer Observanz gesetzt sind. Daß in Rom die Mater Pessinuntia durch sechs Jahrhunderte von der Höhe des Palatin aus geherrscht hat, wissen wir[1].

Die uralten semitischen Götter sind, ehe sie sich in die antike Welt verbreiten, Götter einzelner Stämme, lokal verehrte allmächtige Wesen. Und wenn auch die Gebete, welche die antike Religion seit der Übernahme an sie gerichtet hat, längst verklungen sind, im Orient gibt es Nachfahren der Baalim und Astarten noch heutigen Tages. In Syrien hat jedes Araberdorf seinen eigenen Heiligen mit Heiligtum[2]. An diesen Heiligen wendet man sich in jeder Not um Hilfe, und zwar nicht nur die Mohammedaner, sondern auch Christen, Juden und Sekten jeglicher Art. Gerade diese interkonfessionelle Verehrung zeigt aber, daß jene Heiligen nicht erst im Mittelalter durch eine der jüngeren Religionen eingeführt sind, sondern uralt semitisches, von allen gleichmäßig übernommenes Erbteil. 'Augenscheinlich' meint Curtiss 'bildet beim Kult dieser Heiligen der alte Semitismus das einigende Band. Er verbindet seine Anhänger mehr als ihre äußere Religion sie trennt. Die Heiligtümer des Mâr Dschirdschis und der Mâr Thekla üben in dieser Hinsicht größeren Einfluß aus als die Kirche des Heiligen Grabes'.

Während alle diese Religionen in Ländern heimisch sind, die nach Alexander dem Großen unter hellenistischen Herrschern standen und dadurch der Vermischung mit dem Griechentum ausgesetzt waren, hat sich die Religion des Mithras in den von den Hellenen unabhängigen Reichen des Ostens ausgebildet. Für seinen Kult besitzen wir das grundlegende Werk von Franz Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra.*[3] Sie dringen verhältnismäßig spät in die antike Welt ein, sind aber dann die bedeutsamsten von allen geworden.

Mit Mithras betreten wir wieder arisches Gebiet. Er ist Iranier und gehört nach Persien. Aber nicht den heiligen Schriften des Avesta verdankt er seine Gemeinden; nicht die offizielle Religion, sondern eine volkstümliche Strömung hat ihn emporgetragen. Der Name selbst ist uralt, wie sein Vorkommen bei Indern und Iraniern beweist; lange Zeit war er ein Gott der Soldaten und des niederen Volkes, wohl als Mittler für die Armen und Unterdrückten beim höchsten Gotte, bis er unter der Dynastie der Achämeniden zu größerer Bedeutung gelangt. Mancherlei Veränderungen muß dieser Kult erlitten haben, als er all-

[1] S. oben 480; 499.
[2] Curtiss, Ursem. Rel. 102ff.
[3] Bruxelles I 1899, II 1896.

Digitized by Microsoft®

mählich nach Westen vordrang. Über die Art dieser Verwandlung ist trotz mancher Vermutung noch keine Sicherheit erreicht. Wir sehen nur seine Wanderung, wie er an den Pontus vordringt und im Reich des Mithradates — schon der Name des Königs lehrt das — Wurzel faßt. Die Seeräuber, mit denen Pompeius kämpfte, waren Mithrasdiener: das ist die erste Berührung dieser Religion mit dem Abendlande. Die Ausbreitung dort erfolgt langsam; ein Markstein ist es, daß im Jahre 66 n. Chr. Tiridates aus Armenien mit großem Gefolge durch Asien nach Rom zog, um vor Nero das Knie zu beugen und ihn als seinen Mithras anzubeten.[1] Sichtbar nimmt nun der Mithraskult im Abendland zu, namentlich im zweiten Jahrhundert, zunächst wieder in den unteren Schichten der Bevölkerung. Aber nur in der römischen Hälfte des Reiches: in Hellas und Kleinasien ist nichts davon zu spüren. Und das versteht man wohl: war doch die griechische Bevölkerung jener Landstriche damals schon zum großen Teil christianisiert. Im Westen aber ist Mithras durch die Severe hoffähig geworden und mit den Legionen bis zu den fernsten Grenzen gedrungen. Überall finden sich dort seine Denkmäler, außer den Inschriften meist Höhlen und kleine Tempel mit monumentalen Reliefs: in Ostia ebensogut wie in Carnuntum und im westlichen Deutschland (Karlsruhe, Neuenheim, Heddernheim, Friedberg).

Die Deutung jener Reliefs wird durch literarische Überlieferung leider nicht unterstützt, sie müssen für sich selbst sprechen. Die Hauptfigur ist eben Mithras, der den Stier niederwirft: ein jugendlicher Gott mit gelocktem Haar, mit fliegendem Mäntelchen, persischen Hosen und phrygischer Mütze; die ganze Haltung ist aus dem Typus einer griechischen Siegesgöttin abgeleitet. Dem niedergeworfenen Stier greift ein Skorpion in die Hoden, der Schwanz des Stieres läuft in drei Kornähren aus. Der Schlachtung dieses Stieres liegt der Gedanke zugrunde, daß der Lebenskeim, den er in sich birgt, im Blute heraustritt und alles erzeugt. Auf die kosmogonische Bedeutung des Stieres weisen auch jene drei Ähren hin; der deutsche Volksglaube kennt ähnlich Korndämonen in Rindsgestalt.[2] So wie dieser Stier bei der Schaffung der Welt, wird auch am Ende der Tage ein Stier getötet werden[3], Mithras wird unter den von den Toten erweckten Menschen die Guten aussondern und mit ihnen ein Mahl halten, bei dem er den Seinen durch einen Becher voll Wein und Stierfett die Unsterblichkeit verleiht.

[1] S. o. S. 281. [2] W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte II 326. 333.
[3] Cumont, Mithras II 311.

Digitized by Microsoft®

Die Hauptdarstellung der Reliefs in den Mithreen ist häufig von kleineren Reliefs umgeben, deren Deutung noch vielfach unsicher ist. Oft ist die Geburt des Mithras dargestellt, der Sage nach wurde er ἐκ πέτρας geboren. Oder der eben Geborene wird von Hirten angebetet, die an ihren Stäben deutlich erkennbar sind. Weiter verfolgt oder raubt Mithras einen Stier, wohl eine besondere Fassung des verbreiteten Mythos vom Raube des himmlischen Schatzes. Endlich erscheint Mithras mit Helios zusammen: Helios reicht Mithras die Hand, beide fahren im Sonnenwagen gen Himmel oder sind beim heiligen Mahle vereinigt.

Von Tatsachen des Kultes ist bekannt, daß seine Diener durch einen besondern Akt der Rezeption eingeweiht wurden. Bei diesem erhielten sie Brot und einen Becher Wasser[1], über deren sakramentale Wirkung weiter nichts berichtet wird. Dagegen wissen wir, daß die Mysten nach verschiedenen Rangstufen gesondert waren[2]. Die höhere Stufe wurde wohl durch Bußübungen, durch Ertragen von Durst und Kälte erreicht. Die einzelnen Grade sind nach verschiedenen Gesichtspunkten benannt: nach Tieren κόρακες, λέοντες, ἀετοί, nach Verwandtschaftsgraden *pater* und *fratres*; außerdem gab es noch κρύφιοι, *milites*, Πέρσαι und ἡλιοδρόμοι. Diese Verschiedenheit in der Art der Benennung darf man als Beweis dafür ansehen, daß der Mithraskult eine lange Entwicklung durchlaufen und sich mit verschiedenen Mysterien vermischt hat, von denen jedes seine eigene Nomenklatur der Mystenklassen besaß. Die Benennung nach den Tieren sieht recht ursprünglich aus; über die Bedeutung der Verwandtschaftsnamen ist zum Attiskult gesprochen worden[3]; κρύφιοι sind die noch Uneingeweihten gegenüber den 'Teilnehmenden'; die 'Soldaten' sind als 'dienende Truppe' in einer Militärreligion wohl verständlich; Πέρσαι weist auf eine Zeit hin, die den eingeweihten Fremdling zum Perser werden ließ, wie die Juden ihre Proselyten Juden werden ließen. Allein stehen die ἡλιοδρόμοι, wohl ursprünglich Angehörige des höchsten Grades: Sterbliche, welche mit der Sonne zum Himmel fahren, um sich mit Gott zu einigen.

Welche kultische Handlungen die Mithrasdiener begangen haben, läßt sich im einzelnen nicht feststellen. Wir sehen nur so viel, auch ihre Religion hat den Schwerpunkt im Jenseits, sie kennt Himmel und Hölle als Lohn der Guten und Strafe der Bösen, sie sucht daher Erlösung von den Sünden. Die Wiedergeburt der Seele wird erreicht durch sakramentale Handlungen; auch im Mithraskult[4] haben Taurobolien

[1] Mithraslit. 102f. [2] Mithraslit. 150f.
[3] S. oben 500. [4] S. oben 500.

Digitized by Microsoft®

stattgefunden, die durch die sühnende Kraft des Blutes die Vergehungen hinwegnahmen. Andere ihrer Handlungen werden direkt *sacramenta* genannt und von den christlichen Schriftstellern als teuflische Nachahmung bezeichnet. Es soll auch gar nicht geleugnet werden, daß etwa auf jene Konsekration von Brot und Wasser bei der Weihe der Eintretenden Christliches schon mit eingewirkt hat.

Von Einzelheiten wissen wir noch, daß der einzuweihende *miles* einen Eid zu leisten hatte[1]; die Übertragung dorthin vom Fahneneid des Soldaten ist leicht verständlich. Ferner haben die Mithrasdiener den Tag der Sonne als den ihres Gottes für den heiligsten und ersten der Woche gehalten[2]: durch sie hat der Sonntag seine Bedeutung als geheiligter Wochenanfang erhalten. Wohl mögen die Christen schon früher ähnliche Vorstellungen gehabt haben; daß sie sich im Kalender durchsetzten, verdanken sie der gleichen Anschauung der Mithrasdiener.

Die Liturgie, wie sie im Kult dieser Gemeinden benutzt wurde, ist wenigstens für einen Punkt faßbar geworden durch ein Rezept des großen Pariser Zauberpapyrus.[3] Es ist eine Anweisung für den Zauberer, Offenbarung zu erhalten, 'die der große Gott Helios Mithras ihm hat geben lassen von seinem Erzengel, auf daß er allein, ein Adler, den Himmel beschreite, und erschaue alles'. Der Zauberer spricht ein erstes Gebet und fühlt sich hinaufgehoben in den Himmel; er betet zum zweiten Male, da öffnet sich die Sonnenscheibe und er erblickt einen unendlichen Kreis und feurige Tore, die abgeschlossen sind. Auf ein drittes Gebet erscheint ein jugendlicher Gott, mit feurigen Locken, in scharlachrotem Mantel und mit einem feurigen Kranze. Er wird als Helios begrüßt und gebeten, die zum Himmel gefahrene Seele dem höchsten Gott zu melden. Auf dem Wege zu diesem erscheinen sieben Jungfrauen mit Schlangengesichtern, des Himmels Schicksalsgöttinnen, und sieben Götter mit Gesichtern schwarzer Stiere, die Polherrscher des Himmels. Wenn sie sich in der Ordnung aufgestellt haben, erscheint der höchste Gott, jung, mit goldenem Haupthaar, in weißem Gewande, mit goldenem Kranze, in weiten Beinkleidern – die persische Tracht zeigt, das ist Mithras. Und nun spricht die Seele ihr letztes Gebet: 'Herr sei gegrüßt, Herrscher des Wassers; sei gegrüßt, Begründer der Erde; sei gegrüßt, Gewalthaber des Geistes. Herr, wiedergeboren verscheide ich, indem ich erhöhet werde, und da ich erhöhet bin, sterbe ich; durch die Geburt, die das

[1] Cumont, Mithras I 318.
[2] Cumont, Mithras I 119.
[3] Mithraslit. 1 ff.

Digitized by Microsoft®

Leben zeugt, geboren, werde ich in den Tod erlöst und gehe den Weg, den du gestiftet hast, wie du zum Gesetze gemacht hast und gestiftet das Sakrament.' Es war vorhin[1] von den ἡλιοδρόμοι die Rede, die zum Himmel fahren, um sich mit Gott zu einigen – das Rezept, das hier im Zauber angewendet erscheint, war ursprünglich die Liturgie, die vorgetragen wurde bei einer solchen Himmelfahrt der Seele. Agiert wurde dies Mysterium wohl in einer der Grotten[2], wie sie für den Mithraskult typisch sind: durch sie schritt der Myste hin zu dem Gott, dessen Bild im Hintergrund stand. Hauptmittel der Inszenierung war die Beleuchtung; Lampen und Fackeln hat man in diesen Heiligtümern gefunden. Zuletzt wurde das bisher verdeckte Mithrasbild enthüllt, Inschriften und Denkmäler beweisen das Vorhandensein eines Vorhangs vor dem Kultbilde. Der lichtbestrahlte Gott erschien: das war das Letzte und das Höchste.

Merkwürdig ist, wie in diesem Text die rein mithrischen Vorstellungen von Elementen ägyptischer Anschauung durchsetzt sind. Dahin gehören die Erscheinungen der Himmelsjungfrauen und Polherrscher.[3] Das lehrt, daß der Mithraskult auch in Ägypten bekannt war, und daß er die Fähigkeit besaß, mit fremden Lehren Kompromisse zu schließen. Ein Wort ist auch noch über die Rolle des Helios in diesem Mysterium zu sagen. Durch ihn kommt der Myste zu Mithras, er ist also Mittler zwischen Gott und dem Menschen. Dann aber heißt in unserem Papyrus Helios der Sohn des Mithras, und an anderer Stelle ist der höchste Gott Helios und Mithras in einer Person. Also Vater und Sohn sind eins, und der Sohn ist der Mittler. Das kann aus dem Empfinden der Mithrasdiener hervorgegangen sein, es können aber auch christliche Einflüsse gewirkt haben. Zwischen diesen beiden Religionen laufen mancherlei Fäden hin und her. Der Kampf des Mithras und des Christus erzeugte bei den Christen den Wunsch, daß sich der falsche Gott mit seinen Dienern beuge vor dem wahren.[4] Darum erzählten sie, daß die Magier gekommen seien, das Kind anzubeten, die Magier aber waren Diener des Mithras. Und ehe die Christen den Geburtstag ihres Heilandes am 25. Dezember feierten, begingen die Mithrasgläubigen an demselben Tag ein Hauptfest, den Geburtstag ihres unbesiegten Sonnengottes.

'Des unbesiegten Gottes': darin liegt ausgesprochen, daß die Religion des Mithras sich des Gegensatzes zu anderen Religionen bewußt war, daß sie mit ihnen in einem Kampfe um die Weltherrschaft stand

[1] S. o. 506. [2] Mithraslit. 85.
[3] Mithraslit. 69. [4] S. o. 284.

Digitized by Microsoft®

und die feste Zuversicht hatte, in diesem Kampf Sieger zu bleiben. Jahrzehntelang hatte es den Anschein, als ob diese Hoffnung sich erfüllen würde. Das dritte Jahrhundert hat eine hohe Blüte des Mithraskultes geschaut. Durch die kaiserlichen Beamten, die zum Post- und Steuerwesen gehörten, wurde er in alle Welt getragen. Auch sozial stieg er allmählich in die Höhe, gerade die Aristokraten haben später am zähesten an ihm festgehalten. Im Jahre 307 hat Diocletian mit seinen Mitregenten zu Carnuntum dem Mithras *fautori imperii sui* einen Tempel geweiht[1]; in der Christenverfolgung des Galerius erblickte man wohl mit Recht eine Äußerung der Macht, welche der Klerus des Mithras damals besaß. Man wird bei diesen Tatsachen an das Wort von Renan erinnert: ‘Man kann wohl sagen, daß, wenn das Christentum durch irgendeine Krankheit an seinem Wachstum gehindert wäre, die Welt dem Mithras gehört hätte.’ Doch begann unter Konstantin und Konstantius der Rückgang dieser Macht; damals predigt auch Firmicus Maternus gegen diese Religion, der er selbst früher angehört hatte. Einmal erhob sie sich noch unter der Restauration Julians, der ein glühender Verehrer des Mithraskultes war. Er versuchte sogar ihn in der östlichen Hälfte des Reiches, so in Konstantinopel, einzuführen. Unter seinem Regiment hatte der Patriarch von Alexandria, Georgios, auf den Trümmern eines Mithreums eine christliche Kirche aufführen wollen: der Pöbel lynchte ihn, am Vorabend des großen Mithrasfestes, am 24. Dezember 361. Dann aber kam der Rückschlag. 377 ließ der Stadtpräfekt Gracchus eine Mithrasgrotte in Rom ungestraft zerstören, 394 brachte der Sieg des Theodosius auch dieser Religion im römischen Weltreich den unaufhaltsamen Untergang. Im Orient ist sie später durch den Islam verdrängt worden, nur wenige Trümmer mithrischer Lehre haben sich in den Manichäismus gerettet. Solange er lebte, war der Mithraskult der stärkste Gegner, aber auch der stärkste Wegebereiter des Christentums, das sich auf seinen Trümmern erhob, wie in Rom die Basilica S. Clemente auf den Resten eines Mithreums. Die Gründe, die dem Christentum den Sieg verschafften, sind, abgesehen von seinem tieferen Gedankeninhalt, äußere gewesen. Einmal hatte die christliche Lehre bereits die griechischen Provinzen des römischen Reiches gewonnen, ehe die Kunde von Mithras dorthin drang. Ferner war das Christentum damals energischer, intransigenter als die Mithraslehre, die in jenem Kampf zu paktieren suchte und sich dadurch selbst zersetzte. Und endlich war Mithras

[1] Cumont, Mithras I 281. 344ff.

Digitized by Microsoft®

ein Gott allein der Männer, während Christus auch die Frauen in seine Gemeinde aufnahm. Alles das führte das Christentum zu einem Siege, den es mit Recht für seinen größten gehalten hat. Es hat seinen Triumph auch ausgenutzt: der Mithrasdienst wurde so völlig unterdrückt, daß auch kein Restchen blieb, das den Schwachen hätte Anstoß geben können.

Das sind etwa die wesentlichsten Kulte, die im Lauf der Jahrhunderte Eingang in die antike Religion gefunden und, von außen kommend, Revolutionen in ihr hervorgerufen haben. Welche Folgen haben diese Rezeptionen für die Entwicklung allgemeiner religiöser Gedanken gehabt? Zunächst ist auffällig, wie viele unter den rezipierten Göttern den Charakter des Sonnengottes besitzen: die Baalim, namentlich der von Emesa, Attis, Mithras. Die Folge ist, daß gegen Ende des Altertums der Kult der Sonnengötter in den Vordergrund tritt. Wie nun neben jenen männlichen Göttern meist eine Göttin steht, erblickt man in diesem weiblichen Gegenbild mit Vorliebe eine Mondgöttin, zu Helios tritt Selene. Das sind jene *Virgines caelestes,* Himmelskönigin nen, die den Mond unter ihrem Fuße haben. Und diese Himmelsgötter werden den meisten anderen Göttern gleichgesetzt. Bezeichnend ist für die männlichen Gottheiten des Kaisers Julian Rede εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον, in der die Einheit des Helios mit Zeus und Apollon erwiesen wird; für die weiblichen Gottheiten das Gebet des Apuleius[1], 'Himmelskönigin, sei es daß du Ceres oder die himmlische Venus oder die Schwester des Phoebus oder die dreigestaltige Proserpina bist'. So gehen also die verschiedenen Götter in einem umfassenden höheren Gott auf: eine Abstraktion von älterem Glauben, die wieder einen bedeutenden Schritt zum Monotheismus hin bedeutet. Alles drängt jetzt auf den einen großen Weltgott zu. Deutlicher als an einzelnen Zeugnissen wird das durch die Tatsache, daß unter Aurelian dieser Gott zum Reichsgott erhoben wird; an Stelle der Gebete an viele Götter tritt das Anflehen des Einen, des *Sol Invictus.* Das ist ein neugeschaffener Gott, der mit dem *Sol Invictus Mithras* zunächst nur den Namen, nicht aber das Aussehen gemein hat. Denn wie man ihn sich dachte, zeigen die Münzen, die ihn in zwei Typen darstellen, einmal in einem Brustbild als jugendlichen Sonnengott, dann, dem Beinamen des 'Unbesiegten' entsprechend, als streitenden Gott in ganzer Figur, in einem Typus, der dem Apollo von Belvedere nachgebildet ist. Bis 323 läßt sich die Prägung solcher Münzen und

[1] Metam. XI 2.

Digitized by Microsoft®

damit der offizielle Kult dieses Reichsgottes verfolgen. Daß man die Feste dieses Kultes auf die bereits dem Sonnengott geweihten Tage legte, auf den 25. Dezember und die Sonntage, ist begreiflich. Später hat Gott Christus dieses Erbe angetreten, der 25. Dezember ist sein Geburtstag, der Sonntag der Tag des Herrn geworden. Noch in anderer Beziehung hat der Sonnenkult Aurelians dem Christentum die Wege geebnet. Er bricht mit dem Prinzip des nationalen Gottes, er ist kosmopolitisch, als Gott des römischen Reiches, d. h. der Welt gedacht. Der Kult dieses Gottes will eine Weltreligion werden, und sollte dies Ziel auch nur durch Kampf zu erreichen sein.

Wir sehen an dieser Neuschöpfung, daß ein starker Drang nach Umbildung der Religion durch die Welt geht, daß nach neuen Ausdrucksformen für die Vorstellung vom Überirdischen gesucht wird. Und vor allem geht dies Drängen auf Beseitigung der Schranken zwischen den einzelnen Religionen, Gleichsetzungen und Mischungen finden in großer Zahl statt, alle mit dem einen mehr oder weniger deutlich erkannten Ziel, zu dem einen Gotte zu gelangen, und alle durchdrungen von dem einen Sehnen – das zeigen die Sakramente in den Kulten der Isis, des Attis, des Mithras –, sich mit diesem Gotte zu einigen und durch ihn die Gewißheit der Seligkeit zu erlangen. Das sind dieselben Gedanken, die im ältesten Christentum wirksam waren; das besagen im 6. Kapitel des Johannisevangeliums die Verheißungen Christi: 'Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben', oder die Lehre der paulinischen Briefe vom Sterben und Auferstehen mit Christo.[1]

Das siegreiche Christentum ist der Universalerbe der durch die verschiedenartigen Revolutionen umgestalteten antiken Religion geworden. Vieles von Gedanken und Formen hat es sich aus diesem Erbe angeeignet. Vor allem eine Vorstellung ist hier wie dort das Fundament: nicht das irdische Leben, sondern das Jenseits fordert die wichtigsten Sorgen des menschlichen Herzens.

VIERTES KAPITEL

DIE RELIGIÖSE ERREGUNG DER MASSEN

In den Nöten des täglichen Lebens, die in manchen Zeiten durch Krieg, Seuche oder Mißwachs ins Unerträgliche gesteigert worden sind, versagten gar oft die Götter der Väter ihre Hilfe und ihre Gnade. Wie das die Veranlassung werden konnte, den Göttern des Auslandes

[1] Ep. ad Coloss. 3.

Digitized by Microsoft®

einen Dienst zu weihen, sahen wir. Aber nicht alle haben, von einem Gott verlassen, ihren Trost bei einem anderen gefunden; nur allzu viele aus der großen Masse haben sich überhaupt einer Gottesverehrung, die den Namen Religion verdient, abgewendet und sich dem, was man gemeinhin Aberglauben nennt, in die Arme geworfen. So entsteht eine antike Götterdämmerung, die immer tiefer in das Dunkel der Nacht hineinführt. Es beginnt ein Abwenden von den offiziellen Gottheiten, ein verzweifeltes Suchen nach Hilfe bei allem, was irgendwie in seinen Äußerungen sich den Anschein übermenschlicher Macht gibt. Immer stärker wird die Verzweiflung, immer erregter das Suchen der Menschen, in deren Seelen Gestalten und Erscheinungen im wilden Knäuel miteinander ringen. Das Ergebnis dieser Vorgänge ist eine tiefgehende Erregung der Massen: das Interesse des Tages ist überall auf religiöse Dinge konzentriert und betätigt sich einer jeden neuen Erscheinung gegenüber mit fanatischer Energie. In ihren Anfängen läßt sich diese Bewegung seit Alexander dem Großen erkennen, sie wächst noch unter Augustus und erreicht den Gipfel der höchsten Erregung im zweiten und dritten Jahrhundert. Erst als das Christentum sich durchsetzt, tritt allmählich die Beruhigung ein.

Auch diese Erregung beginnt in der Tiefe der Menschheit. Die oberen Schichten haben dieser Massensuggestion keinen Widerstand geleistet. Zuerst waren sie zu gleichgültig, später zu sehr dezimiert, um etwas auszurichten. Und vielfach haben sich auch geistig Hochstehende hineinreißen lassen in die Flut, die in diesem Hexenkessel des Aberglaubens brodelte.

Wo der Aberglaube in schweren Zeiten an das Licht des Tages tritt, ist er immer ein Zeichen der Zersetzung bestehenden Glaubens. Seinem Wesen nach ist er immer selbst einmal Glaube gewesen, ein Überlebsel überwundener primitiver Formen der Religion. Darum sollten wir Heutigen nicht auf den Aberglauben unseres Volkes verachtend herabsehen, sondern ihn zu verstehen suchen: er wird uns reiche Belehrung über die früheren Stufen religiöser Vorstellungen gewähren. Auch bei anderen Völkern sehen wir, durch besondere Umstände begünstigt, dergleichen Überbleibsel aus den unteren Schichten, in denen sie ein verborgenes Dasein geführt haben, plötzlich wieder an die Oberfläche kommen. Aber in dieser Fülle von Formen, und so bis in die Oberschichten der Gesellschaft hinein, wie am Ausgang des Altertums, kennen wir es sonst nirgends. Es sind die Fieberphantasien des absterbenden antiken Glaubens; es ist als ob die Religion wahnsinnig geworden und dem Tode nahe sei, ihr Empfinden und ihre Vor-

Digitized by Microsoft®

stellungen neigen sich der tiefsten Stufe zu. Und zwar werden sich die Völker dessen schaudernd selbst bewußt und suchen nach dem Retter aus dieser Not des Geistes. Stets erwacht in den Zeiten der höchsten abergläubischen Verwirrung die Hoffnung auf einen Heiland, der all diesen Hexenspuk zu bannen vermag.

Der Aberglaube führt notwendig zur Magie: sie ist praktischer Aberglaube. Auch die Magie hat, wie die Religion, zum Objekt das Verhältnis des Menschen zu Gott. Nur daß nach ihr nicht der Mensch, sondern der Gott der abhängige Teil ist. Sind die olympischen Götter zu hoch in die Wolken entrückt, daß menschliches Flehen sie nicht mehr zu erreichen vermag, so hat die Magie ihre Dämonen, die der menschlichen Stimme gehorchen, und dem Zauberer, der die rechten Formeln weiß, alles gewähren und verschaffen, was sein Herz begehrt. Diese rechten Formeln hat man frühzeitig aufgeschrieben und die verschiedenen magischen Rezepte zu Büchern vereinigt. Solche hat man schon im alten Ägypten gekannt, die Totenbücher gehören in diese Kategorie; im hellenisierten Ägypten haben sie ihre Fortsetzer gefunden. Dorther stammt das Dutzend Zauberpapyri, das wir noch haben: ihre Vorlagen sind in den ersten christlichen Jahrhunderten zusammengestellt, in der Zeit höchster religiöser Erregung. Viel ist in ihren Rezepten von der γνῶσις die Rede: die Menschen müssen den richtigen Namen des Dämons kennen, der gezwungen werden soll, die richtige Formel kennen, die allein wirksam ist. Diese magische γνῶσις ist eine Verwandte der religiösen Gnosis, die um dieselbe Zeit geblüht hat: auch sie lehrt, ähnlich dem ägyptischen Totenbuch, die Formeln, welche die Seele kennen muß, um die Reise zum Himmel ungehindert zurückzulegen.

Dieses Dutzend Zauberpapyri ist nur ein winziger Bruchteil der ganzen gewaltigen Zauberliteratur. Die Apostelgeschichte erzählt[1], daß zu Ephesus auf einmal dergleichen Schriften im Wert von 50000 Drachmen verbrannt wurden. Nicht alles, was hierher gehört, sind direkt Zauberrezepte. Verwandter Art sind die Bücher, die von den geheimen Kräften von Steinen, Pflanzen und Tieren berichten, z. T. dicke Lexika in alphabetischer Ordnung, bestimmt, die richtige Verwendung dieser Dinge zum Zauber oder in der *Medicina popularis* zu lehren. Diese Literatur ist in niemals abreißender Tradition durch das Mittelalter fortgepflanzt worden; sie enthielt in ihrem Schoße die Keime zu den Wissenschaften der Mineralogie, Botanik, Zoologie: aber in dem

[1] XIX 19.

Digitized by Microsoft®

Dunkel, das sie umgab, sind sie zur Entwicklung nicht gelangt. Und ebenso bergen sich die Anfänge der wissenschaftlichen Chemie in den Büchern der Alchemisten, deren älteste in die Antike zurückreichen: von ihren zauberischen Fähigkeiten ist der Stein der Weisen, die vergebliche Kunst, Gold zu machen, bekannt, die bis in die Neuzeit immer wieder Adepten gefunden hat. Endlich gehört in den Kreis dieser Literatur auch die astrologische, die der wissenschaftlichen Schriftstellerei der Astronomen benachbart ist. Die Heimat des uralten Aberglaubens, daß der Lauf der Sterne den Lebenslauf des einzelnen Menschen bestimmt, und daß man aus der Konstellation zur Stunde der Geburt den ganzen Lebenslauf voraussagen kann, ist Babylon. Schon früh sind von dort aus die Chaldäer als Propheten der Astrologie in den Okzident gewandert; später haben Griechen und Römer selbst astrologische Literatur geschaffen: Horoskope, Anweisungen zur Deutung der Konstellationen, Verteidigungen der Kunst gegen Angriffe der Philosophie. Eine große Masse von Büchern ist das gewesen, die im Mittelalter einen gewaltigen Niederschlag hinterlassen hat. Um die astrologischen Traktate, die allein in Florenz liegen, nur zu registrieren, waren 75 Druckseiten nötig.[1] So unendlich vieler Anhänger hat sich die Astrologie erfreut, weil sie gestützt wurde durch den weitverbreiteten Glauben an das Fatum, an das Schicksal, das dem Menschen bei seiner Geburt bestimmt wird, und dem er auf keine Weise zu entrinnen vermag.

Die Rezepte, die in jenen Zauberbüchern enthalten waren, haben keineswegs nur auf dem Papier gestanden. Unendlich oft hat sich jene abergläubische Zeit ihrer wirklich bedient und ist mit ihrer Hilfe in die Welt der Dämonen eingetreten. Ganze Klassen antiker Monumente geben davon Zeugnis. Da sind einmal die Defixionen[2], Bleitafeln, auf denen man den Namen von verhaßten Gegnern einritzt, um sie zu verfluchen. Diese Tafeln werden in Gräbern geborgen, und somit dem Bereich der Unterwelt übergeben: die Dämonen der Tiefe werden jene Texte lesen und den Verfluchten zu sich herabziehen. Damit man ganz sicher ist, daß der Fluch sein Ziel nicht verfehle, werden alle Glieder des Betroffenen einzeln aufgezählt: seine Zunge, sein Kinn, sein Hals, seine Brust sollen getroffen werden, Gliederlisten, die das Mittelalter übernommen hat.[3] Wenn der Gegner nicht getötet, so soll er wenigstens an Wort und Werk gehindert, in seinen Bewegungen gebunden werden: darum heißen diese Tafeln griechisch κατάδεσμοι.

[1] Catalogus codicum astrologorum graecorum I, Bruxellis 1898.
[2] Audollent, Defixionum tabellae, Paris 1904, Vorrede.
[3] Pradel, Griech. Gebete des Mittelalters, Rel.-gesch. Vers. Vorarb. III 353.

Digitized by Microsoft®

Es ist ein Binde-, ein Bannzauber, wie ihn auch andere Völker kennen. Die meisten seiner Dokumente stammen aus jenen Zeiten des Aberglaubens, sie richten sich gegen Wagenlenker, die durch eine solche Hemmung im Zirkus nicht den Sieg gewinnen, oder gegen Männer, die so lange von den Dämonen gequält werden sollen, bis sie der Fluchenden ihre Liebe zuwenden. Meist führen uns diese Texte ein in das Leben und Treiben der unteren Schichten. Aber sie haben auch die Höchststehenden bedroht; Tacitus erzählt[1], daß man mit Bleitafelzauber dem Germanicus nach dem Leben getrachtet hat.

Nicht nur die Hilfe der Dämonen suchte man durch solchen Zauber, noch öfter galt es, sich der Dämonen, die ein anderer geschickt hatte, oder die aus eigener Tücke den Menschen überfielen, zu erwehren. Dazu dienten die Amulette, die auch in großer Zahl wiedergefunden sind. Meist sind es Teile von zauberkräftigen Pflanzen oder Tieren gewesen, die man am Leibe angebunden trug. Aber mehr lehren uns Steine und Metalle, in die man die wirksamen Bilder und Formeln eingeritzt hatte. In den meisten Fällen kehren hier dieselben Namen und Sprüche wieder, die von den Zauberpapyri vorgeschrieben sind. Besonders beliebt waren Gemmen mit Bildern von allerhand Dämonen, die namentlich den synkretistischen Systemen der Gnosis geläufig waren; man pflegt sie deshalb gnostische Gemmen zu nennen. Von den Metallen galten als prophylaktisch namentlich Silber und Gold: ein silbernes Täfelchen mit ‘gnostischem’ Text ist in Badenweiler, ein goldenes zu Gellep in der Rheinprovinz[2] gefunden worden. So weit hinein nach Germanien ist dieser Aberglaube getragen worden; seine Pioniere waren die römischen Legionare, die Vorboten der römischen Kolonisation. Er hat sich in Deutschland gehalten bis auf unsere Tage; noch im vorigen Jahrhundert glaubte man an die apotropäische Kraft von Papierzetteln, die mit bestimmten, z. T. auf die Antike zurückgehenden Formeln beschrieben waren.

Das wenigste unter dem Gewälsch jener Texte ist altgriechisches Gut. Zum Teil sind es Buchstabenreihen, in denen die Magier ein mystisches Spiel trieben: Abracadabra verbindet den Vokal *a* mit den ersten Konsonanten *bcd*[3], Ablanathanalba ist zauberkräftig, weil es sich gleich bleibt, ob man es von vorne oder von hinten liest. Anderes ist aus fremden Religionen übernommen worden; starke Anleihen

[1] Ann. II 69.

[2] M. Siebourg, Ein gnostisches Goldamulett aus Gellep, Bonner Jahrb. 103 (1898) 123ff.

[3] S. oben S. 215.

Digitized by Microsoft®

werden namentlich bei der jüdischen gemacht, deren Kabbala so ins Heidentum verschleppt wird. Auch Hellenen haben sich des 'Schlüssels Salomonis' bedient; ein Zauberpapyrus trägt den Titel[1]: Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ ὀγδόη Μωύσεως περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου. Das setzt die Existenz eines magischen sechsten und siebenten Buches Mosis voraus. Angerufen wird in solchen Texten oft genug der Jao — das ist die griechische Transskription des jüdischen Jahveh — oder Abraham und andere Heroen des israelitischen Volkes. Unter dem Gemurmel solcher Zauberformeln wendet sich die Welt von den alten zu den neuen Göttern.

Daß diese ersten nachchristlichen Jahrhunderte die klassische Zeit des Aberglaubens und der Magie gewesen sind, zeigen deren Reflexe in der Literatur. Die Stoffe, aus denen Goethe seine 'Braut von Korinth' und den 'Zauberlehrling' geformt hat, liegen uns zuerst in den Schriften des zweiten Jahrhunderts vor, bei Phlegon von Tralles[2] und Lukian.[3] Etwas jünger, aus der Zeit des Übergangs zum Christentum, ist die Sage von Theophilos, der seine Seele dem Teufel verschreibt, das Vorbild des Doctor Faust. Solche Dinge aber konnte man nur dann erzählen, wenn man sicher war, daß der Leser ihnen Verständnis und Teilnahme entgegenbrachte. Allgemein also herrschten damals derartige Meinungen so stark, daß niemand jene Jahrhunderte zu verstehen vermag, der den Aberglauben nicht kennt. Alle suchen damals durch seine Hilfe zu erlangen, was nur auf dieser Welt erstrebenswert ist: Reichtum und Gesundheit, Macht und Ehre, Schönheit und Weisheit, Freude des Herzens und ewiges Leben. Wenn die intellektuelle Oberschicht eines Volkes sein Verstand genannt werden kann, so hatte die antike Gesellschaft ihren Verstand verloren. Denn auch die, die man zur Aristokratie des Geistes rechnen muß, waren von der Superstition gepackt. Die höchste Bildung bewirkt keine Ausnahme von dem Gesetz, daß da, wo der Glaube verschwunden ist, der Aberglaube einzieht. Nirgends hört man heutzutage mehr von Aberglauben als unter den zivilisiertesten Menschen der Welt, den Parisern.

Für das Altertum findet sich die Kompatibilität von Bildung und Superstition am deutlichsten bei den Kaisern. Augustus, der Typus des feingebildeten Römers, kümmert sich um Haruspizin und Vogelflug und glaubt an Vorzeichen: eine schlimme Vorbedeutung hatte es, wenn er morgens den Schuh an den falschen Fuß gezogen hatte, gute, wenn er am Morgen der Reise Tau auf den Gräsern sah. Auch das Aus-

[1] Abraxas 167.
[2] Rer. nat. script. ed. O. Keller I p. 57.
[3] Philops. 34.

Digitized by Microsoft®

schlagen der saftlosen Äste einer Eiche in Capri betrachtete er als gutes Omen. Auf Träume, eigene und fremde, nahm er in gleicher Weise Rücksicht. Alljährlich stellte er sich an bestimmtem Orte zu bestimmter Zeit als Bettler auf und ließ sich von den Vorübergehenden Kupfermünzen in die offene Hand drücken[1]; sichtlich war er hierbei von dem Aberglauben beherrscht, Selbsterniedrigung zähme den Neid der Götter.

Auch Nero, *religionum usque quaque contemptor*[2], hat noch kurz vor seinem Tode Eingeweideschau geübt. Eine Zeitlang war er dem Dienst der syrischen Göttin ergeben; dann beschimpfte er sogar ihr Bild, als er etwas Besseres gefunden hatte: ein Mann aus dem Volke hatte ihm ein Amulett geschenkt, das ihm die Zukunft weissagte, und das er dreimal am Tage als 'höchsten Gott' mit Opfern ehrte. Vespasian ließ bei der Grundsteinlegung zum Neubau des kapitolinischen Tempels im J. 70 n. Chr. nur die Soldaten eintreten *quis fausta nomina.*[3] Derselbe Kaiser bewunderte mit seinen Söhnen und Offizieren die Zauberkünste des jüdischen Hexenmeisters Eleazar: dieser heilte einen Besessenen, indem er ihm einen durch salomonischen Zauber geweihten Ring vor die Nase hielt und so den Dämon herauszog; zum Zeichen aber, daß der unsaubere Geist wahrhaftig ausgefahren sei, hieß er ihn ein Gefäß mit Wasser umwerfen, was der Dämon auch wirklich tat.[4] Hadrian hat dem Traumdeuter und Totenbeschwörer Pachrates in Anerkennung seiner Kunst ein hohes Jahresgehalt verliehen.[5] Septimius Severus gab viel auf astrologische Prophezeiungen[6], Caracalla hat Tote beschworen[7], und Didius Julianus, der im J. 193 den Thron der Cäsaren usurpierte, hat durch Knaben, die mit verbundenen Augen in einen Spiegel schauen mußten, die Zukunft erforschen lassen.[8]

Aber auch die Philosophen sind mit dem Aberglauben verbunden, wenn auch in etwas anderer Form. Wohl haben auch sie in späterer Zeit den Volksglauben rezipiert und ihn mit allen Konsequenzen des Aberglaubens und der Magie verteidigt; ergötzliche Typen dieser Philosophie, die an Ammenmärchen ernsthaft glaubt, hat Lukian in seinem Philopseudes gezeichnet. Namentlich Neuplatoniker und Neupythagoreer erkennen Heroen und Dämonen als wirklich existierend und zu Machtäußerungen befähigt an; der Philosoph aber ist imstande,

[1] Suet. Aug. 91. [2] Suet. Nero 56. [3] Tac. hist. IV 53.
[4] Ios. ant. VIII 2, 5. [5] Pap. Par. 2447, Wiener Denkschr. XXXVI 106.
[6] E. Maass, Tagesgötter 144ff. [7] Dio Cass. 77, 15.
[8] Vit. Did. Jul. VII 10.

Digitized by Microsoft®

sich diese höheren Wesen zu unterwerfen und ihre Kraft in seinen Dienst zu zwingen. Und hierdurch entsteht das Neue, was die Philosophen auf diesem Boden von den Kaisern unterscheidet: sie suggerieren der großen Menge die Meinung, daß sie tatsächlich den dämonischen Mächten zu gebieten und durch ihre Hilfe Übermenschliches zu leisten vermögen. So entsteht der Glaube an die göttliche Macht des Philosophen; man zollt ihm die Verehrung, die man dem θεῖος ἀνήρ schuldig ist. Von Wunderdingen strotzen ihre Biographien[1]: Jamblichos erhob sich in der Ekstase zehn Ellen über den Boden, Proklos gebot dem Wetter und rühmte sich, daß Geister und Götter ihm erschienen.

Daß man derart an die Wundermacht von Philosophen glaubte, ist aber zugleich eine Form der überall zu beobachtenden Erscheinung, daß in schweren Zeiten das Volk sich nach einem Retter sehnt, den es sich als Magier oder Göttersohn denkt, jedenfalls als Mann, der alles vermag, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, der die bösen Dämonen, die unsauberen Geister vertreibt, denen sonst alles preisgegeben ist, welche sonst die ganze Menschheit in fortwährender Angst erhalten. Diese Angst ist nie so groß gewesen wie damals, wo der Dämonenglaube so hoch gestiegen war; mit der Angst aber wuchs die Sehnsucht nach dem Starken, dem Herrn, der die Macht hat, jene Geister zu verscheuchen. Ganz naturgemäß richtete diese Sehnsucht ihren Blick zunächst auf die Mächtigen dieser Welt. Schon zu König Pyrrhos kamen die Kranken und Bresthaften – Kranksein aber ist dem primitiven Menschen das Besessensein vom Krankheitsdämon – und er heilte sie, indem er seinen Fuß auf sie setzte.[2] Als Vespasian zu Alexandreia weilte, brachten sie einen Blinden und einen Gelähmten zu ihm, daß er sie heile. Der Kaiser rieb die Augen des Blinden mit seinem Speichel ein und berührte den Gelähmten: beide gingen geheilt von dannen.[3] Wo solcher Glaube sich an die Kraft der Könige ansetzte, folgte die Legendenbildung bald nach: wunderbare Geschichten erzählte man sich, durch die solche Helden durch ihr ganzes Leben als Lieblinge und Machtverwalter der Götter legitimiert wurden. Das beginnt mit der Zeugung: der menschliche Vater ist nicht imstande, dem Sohn übernatürliche Kraft mitzugeben, so wird der Held als Sohn eines Gottes gedacht. Alexander der Große wird zum Sohn des Juppiter Ammon[4], Zeus ging als Blitzstrahl in den Schoß der Olympias

[1] Eunapii Vit. philos. ed. Boissonade, Par. 1849; Marini Vita Procli im Diog. Laert. von Cobet, Par. 1850. [2] Plut. Pyrrh. 3.
[3] Tac. hist. IV 81; Suet. Vesp. 7. [4] z. B. Curt. Ruf. IV 7.

Digitized by Microsoft®

ein.[1] Der Atia naht ein Drache: *Augustum natum mense decimo et ob hoc Apollinis filium existimatum.*[2] Bei dem Tode Caesars verlor die Sonne ihren Schein[3], und ein Komet leuchtete, der die Größe des künftigen Augustus weissagte.[4] Daß die Magier den Nero anbeten, weil sie in ihm ihren Mithras sehen, sahen wir.[5] Alles Züge, die uns aus dem Neuen Testament vertraut sind; selbst eine Parallele zum bethlehemitischen Kindermord findet sich in den Legenden, die sich um Augustus gerankt haben.[6]

So sieht die antike Welt vielfach in Königen und Kaisern den Gottgesandten und den Erretter. Es ist dieselbe Anschauung, die in früheren Zeiten andere religiöse Vorstellungen erzeugt hat: die orientalische Gottkönigsidee und den hellenischen Heroenglauben. Diese beiden Gedanken sind aber zugleich die Wurzeln eines Kultes, den das römische Kaisertum neu geschaffen hat, des Kultes des lebenden Kaisers[7]. Ursprünglich werden in Griechenland heroische Ehren, die namentlich im Kultus am Grabe bestehen, nur Verstorbenen zu teil. Auf Lebende ist das erst um 400 v. Chr. übertragen worden: damals erhielt Lysander bei Lebzeiten wie ein Gott Altäre und Opfer, Päane und Festtage. Als dann Alexander der Große das Perserreich unterwirft, verehren ihn die neugewonnenen Untertanen nach orientalischer Weise als Inkarnation eines göttlichen Wesens; zu gleicher Zeit erweisen auch einige Griechengemeinden dem noch lebenden Könige dieselben Ehren, die sie für Lysander beschlossen hatten: so treffen in der Verehrung des lebenden Alexander orientalische und griechische Anschauung zusammen. Dieser Kult Alexanders ist für die Diadochen vorbildlich gewesen. Ptolemaios Philadelphos hat den Schritt getan, die göttliche Verehrung des lebenden Herrschers offiziell und von Staats wegen einzuführen. Ähnlich wie in Ägypten haben sich die Dinge in Syrien entwickelt; hier war es Antiochos II mit dem Beinamen Theos, der zuerst die göttliche Verehrung seiner Person heischte. Unter seinen Nachfolgern tritt der Gedanke, daß der König ein Gott ist, besonders klar hervor; hier in Syrien waren jene orientalischen Vorstellungen eben am mächtigsten. Dagegen die Attaliden von Pergamon haben sich mit dem Kult der verstorbenen Fürsten und Fürstinnen begnügt.

Als in Rom durch Julius Caesar die Monarchie entstand, sah es zunächst so aus, als ob mit der neuen Staatsform auch die extreme

---

[1] Plut. Alex. 2f. [2] Suet. Aug. 94.
[3] H. Usener, Rhein. Mus. LV 1900, 286ff.
[4] S. oben 278. [5] Oben S. 505. [6] S. oben 273.
[7] E. Kornemann, Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte, Klio I 1901 51ff.

Digitized by Microsoft®

Form der Vergöttlichung des lebenden Herrschers von den Ptolemäern und Seleukiden übernommen werden sollte. Caesars Statue wird in allen Tempeln aufgestellt, Feste und Priester werden ihm beschlossen, man geht damit um, ihn Jupiter Julius zu nennen. Der 15. März 44 brachte die Reaktion dagegen. Selbst nun, da er verstorben ist, wird er nicht vollends zum Gotte; er wird nur *divus*, nicht *deus Julius*. Octavianus nimmt nur den Beinamen *Augustus* an, der ihn wohl den Göttern nähert, aber nicht unter die Unsterblichen erhebt. Tiberius ist völlig gegen allen Weihrauch gewesen. Erst Claudius ist wieder in die Bahnen eingebogen, in die Caesar gedrängt worden war. Seit den Flaviern findet sich dann an der Peripherie des Reiches der staatliche Kult des lebenden Imperators: am Ende des dritten Jahrhunderts ist das Vorbild der Seleukiden erreicht, und der Kaiser ein *deus* schon auf Erden.

In diesem Kulte offenbart sich der Gedanke an ein Gottmenschentum, der die letzte Epoche der antiken Welt beherrscht. Es ist die Vorstellung vom θεῖος ἄνθρωπος, wie sie die Theologie etwa der hermetischen Bücher in den Mythos vom Gotte Ἄνθρωπος gekleidet hat.[1] Göttliches und Menschliches rücken einander seit der hellenistischen Zeit näher: Alexander ist als Mensch zu den Göttern gegangen, Euhemeros machte die Götter zu Menschen.

Durch den Kaiserkult knüpft sich im römischen Reiche ein enges Band zwischen Kirche und Staat. Das weltliche Oberhaupt ist von der Kirche als Objekt des Kultus anerkannt; wer gegen diesen ist, lehnt sich zugleich gegen den Staat auf. Solche Auflehnung hatte das Judentum in den Zeiten der Makkabäer gegen das Gottkönigtum der Seleukiden begangen: in ungeahnter Weise hatten dessen Forderungen die müde messianische Hoffnung neu belebt. Und Ähnliches geschah, als das Christentum sich weigerte, dem Kaiserkult sich zu beugen: das Blut der Märtyrer befestigte den Glauben der übrigen. Und doch ist auch dieser Kult nicht ganz ohne Einfluß auf die christliche Kirche geblieben: sie hat für ihre Konzilien und Priester die äußeren Formen, Namen und Abzeichen nicht zum geringsten Teil dem provinziellen Kaiserkult entlehnt, der im dritten Jahrhundert das Wahrzeichen der römischen Reichseinheit war im Osten und Westen. Und auch das ist von Bedeutung gewesen, daß der Kaiserkult eine zentrale Religion war, die ihren Mittelpunkt in einer lebenden Person besaß, ihre Augen deshalb stets auf dieses lebenden Gottes Wohnsitz, d. h. nach Rom, ge-

[1] R. Reitzenstein, Poimandres S. 81 ff.

Digitized by Microsoft®

richtet hatte. Dadurch erlangt Rom eine Sonderstellung unter den Städten der Menschen, die es während des ganzen Mittelalters behalten hat. Als Konstantin nach Byzanz zog, nahm er diesen Primat nicht von dort mit, sondern überließ ihn seinem geistlichen Nachfolger: die Stadt des Kaisers wurde die Stadt des Papstes.

Aber nicht nur die Fürsten sind θεῖοι ἄνθρωποι gewesen: mit noch größerer Inbrunst hat sich der Glaube der Menge an die Propheten und Wundermänner angeschlossen. Und der Glaube war so stark, daß er sich von ausgesprochenen Schwindlern irre führen ließ. Zu diesen gehört Alexandros von Abonuteichos.[1] Er errichtete den Kult eines Gottes, den er selbst geschaffen hatte – eine junge Schlange fand sich in einem Gänseei unter den Fundamenten eines Tempels, von Alexandros wohlweislich erst dorthin versteckt. Diesem Gott weihte er sich selbst als Priester, nicht ohne sich durch eine Weissagung als Göttersproß legitimiert zu haben. Er spendete Orakel, erweckte Tote und tat sonst Wunder. Von allen Seiten kamen Hilfesuchende nach Kleinasien, aus Rom die höchstgestellten Personen. Ein Konsular rechnete es sich als Gnade an, die Tochter dieses Schwindlers heiraten zu dürfen; Kaiser Mark Aurel schickte auf ein Orakel des Gauklers zwei Löwen in die Donau, um gegen die Quaden glücklich zu sein. Nichts ist charakteristischer für den Erfolg des Betrügers und für das Bedürfnis der Zeit, betrogen zu werden, als daß sein Kult sich über ein Jahrhundert am Leben hielt, trotz der bittersten Satire des Lukian.[2]

Eine ähnliche Erscheinung ist Simon, mit dem Beinamen der Magier.[3] Ihn kennt bereits die Apostelgeschichte VIII 9 als Zauberer, der das Volk von Samaria erregt, 'dem alle anhingen, hoch und niedrig, und sie sprachen: Dieser ist die große Kraft Gottes'. Ihn hat die christliche Kirche später als ihren ersten Ketzer bezeichnet, und mit beispiellosem Haß verfolgt.[4] Sein Evangelium ist die Magie, deren Kenntnis ihm aus Alexandreia zugekommen sein soll. Diese Magie erfordert eine besondere Gnosis, eine gnostische Sekte hat später in Simon ihren Stifter verehrt. Mit sich hatte er eine Begleiterin Helena, wie er 'die große Kraft Gottes', so war sie 'der Gedanke Gottes'. Sie hatten nebeneinander ihren Kult, als Zeus und Athene, das war zugleich eine jener gemeinschaftlichen Verehrungen eines Sonnengottes und einer

---

[1] Lukian Ἀλέξανδρος ἢ ψευδόμαντις.

[2] F. Cumont, Alexandre d'Abonotichos, Mém. cour. publ. par l'Acad. roy. de Belg. 1887, S. 42 des S. A.

[3] H. Waitz, Simon Magus in der altchristlichen Literatur, Ztschr. f. neut. Wiss. V 1904 S. 121ff.

[4] Hippol. ref. VI 7ff.

Digitized by Microsoft®

Mondgöttin; den Gott sollte die Mutter in jungfräulicher Empfängnis geboren haben. Die apokryphen Apostelakten lassen ihn nach Rom kommen und dort einen Wettstreit im Wundertun mit Petrus beginnen.[1] Er verwandelt sich in eine Tiergestalt, wälzt sich in Feuer und versucht auf einem Wagen mit einem feurigen Viergespann gen Himmel zu fahren. Zuletzt ließ er sich begraben und versprach am dritten Tage aufzuerstehen; aber er ist im Grabe geblieben.

Einen anderen Werdegang hat Peregrinus genommen, mit dem Zunamen Proteus; auch er hat dem zweiten Jahrhundert als Wundermann gegolten. Er ist nach Lukians Bericht[2] Christ gewesen: ‘er war der Christen Prophet und Vorsteher und legte ihnen ihre Schriften aus, schrieb auch einige selbst und sie verehrten ihn als Gott und Gesetzgeber’. Später aber wurde er Kyniker, und ahmte den Tod des Schutzpatrons der kynischen Sekte nach. Wie Herakles auf dem Öta, verbrannte er sich lebend zu Olympia. Ganz Griechenland war Zeuge, und so groß war der Glaube an die Göttlichkeit dieses Mannes, daß Lukian sich den Spaß machen konnte, zu erzählen, beim Tode des Proteus habe die Erde gebebt, und aus den Flammen sei ein Geier gen Himmel gefahren. Und es gab Menschen, die den Geier gesehen und den auferstandenen Proteus in weißem Gewand umhergehend geschaut haben wollten.

Die bedeutendste unter diesen Erscheinungen ist Apollonios von Tyana.[3] Er gehört dem Ende des ersten Jahrhunderts an, doch stammt die Hauptquelle über sein Leben erst aus späterer Zeit. Das ist der Bios, den Philostratos verfaßt hat, und zwar auf Anregung der Julia Domna, jener Tochter des syrischen Sonnenpriesters, die der Afrikaner Septimius geheiratet hatte: trotz ihres Sonnenkultes und seiner Astrologie bedurften sie noch des irdischen Wundertäters, um sich an seinem Wirken zu erbauen. Philostratos will als Hauptquelle die Aufzeichnungen des Damis aus Ninive benutzt haben, der des Apollonios Jünger war. Danach hatte der Meister sein Leben auf weiten Reisen zugebracht, in Babylonien, Indien und Ägypten, als Apostel der Sittlichkeit, überall bessernd und belehrend. Er spricht alle Sprachen, ohne sie gelernt zu haben, und unterhält sich mit den Toten. Allerorts tut er die erstaunlichsten Wunder, er treibt Dämonen aus und erweckt Gestorbene, im Gefängnis entledigt er sich ohne Mühe der angelegten Ketten. Dem Kaiser Domitian tritt er mutvoll entgegen

[1] Acta apost. apocr. ed. Lipsius-Bonnet I 45ff.
[2] De morte Peregrini 11.
[3] J. Miller bei Pauly-Wissowa u. Apollonios 98.

Digitized by Microsoft®

und als dieser ihn foltern will, wird er aus Rom entrückt an den Golf von Neapel. In seiner Erscheinung hatte er sich Pythagoras zum Vorbild genommen; die Haare wallten auf die Schultern herab, sein Gewand war aus Linnen, seine Schuhe aus Pflanzenteilen. Er berührte keinen Wein; was er sprach, war belebend und wohltuend; menschlich und gerecht zu sein war sein Ideal. Mit der Zeichnung seines Bildes hat die antike Religion noch einmal versucht, sich durch eine ethische Vertiefung zu reformieren. Vielleicht ist dieser Versuch durch die Bekanntschaft mit dem Christentum veranlaßt. Denn es ist nicht ausgeschlossen, daß jene Vita des Apollonios mit Benutzung christlicher Bücher geschrieben ist. Später ist dieser heidnische Wundermann geradezu in Parallele mit Jesus gesetzt worden; Alexander Severus hatte in seinem Lararium außer den Büsten von Abraham und Orpheus auch die von Apollonios und Christus.[1]

Dasselbe Sehnen der Zeit, welches das Idealbild des Apollonios schuf, hat auch die θεῖοι ἄνδρες der Vorzeit, Pythagoras und Plato, neubelebt. Ihre Lehre wird in den Kreisen der Neupythagoreer und Neuplatoniker aufgenommen, und die Häupter dieser Sekten bilden einen bestimmten Typus, den des wundertätigen, friedfertigen Lehrers und Propheten. Pythagoras, ihr Vorbild, ist ihnen Inkarnation der Gottheit, des Apollo, der alles Übel abwehrt; ähnlich wird Apollonios von Tyana als Sohn des Zeus, als Herakles Alexikakos verehrt.[2] In dieser Verehrung göttlicher Menschen als Erretter von dem Übel zeigt sich ein höheres religiöses Empfinden, eine antike Messiashoffnung, die nach Erfüllung sucht, das Streben einer Welt, die empfindet, daß sie den Dämonen verfallen ist, weil der Glaube an die alten Götter sich zum Grabe neigt. Was von Religionen damals noch lebt, gewährt alles in ähnlicher Weise die Hoffnung auf eine Erlösung vom Übel und zugleich die Aussicht auf ein glückliches Leben im Jenseits: die Religion des Attis, des Dionysos und Osiris, Religionen, deren Stifter durch den Tod zur Auferstehung durchgedrungen sind und durch ihr Blut die Erlösung der Gläubigen besiegelt haben. Dies erregte, fieberhafte Suchen der Massen nach einem Erlöser, einem Friedebringer ist am stärksten im zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhundert: weil Christus und seine Lehre den Frieden brachte, wurden sie so freudig aufgenommen. Schon der Gruß 'Friede sei mit Euch' klang den Suchenden wie eine Erlösung.

Eine ähnliche Zeit des Friedebedürfnisses waren aber auch die Jahre, in denen Christus geboren wurde. Es ist die Epoche der

[1] Vit. Alex. Sev. XXIX 2. [2] Lact. div. inst. V 3.

Digitized by Microsoft®

blutigen Bürgerkriege, die das römische Reich verwüsteten, und des sozialen Elends und der Unsicherheit in ihrem Gefolge. Als dann Augustus die Monarchie fest begründete, hat die Menschheit in ihm den erhofften Friedebringer, den Heiland sehen müssen. Nach dem Frieden von Brundisium hat Vergil die vierte Ekloge geschrieben. Es ist eine messianische Weissagung: es wird eines Menschen Sohn geboren werden, der zugleich ein Göttersproß ist. Der wird das goldene Zeitalter heraufführen, Krieg und Laster werden vergehen, Friede und Seligkeit wird in der Welt herrschen. Man versteht, daß dies Gedicht im Mittelalter als eine Prophezeiung auf Christus gefaßt worden ist. Im Jahre 17 v. Chr. hat dann Augustus das Säkularfest gefeiert, dessen Akten auf Stein uns noch erhalten sind, zu dem Horaz den Festchoral gedichtet hat. Dies Fest kam dem Bedürfnis der Massen nach Erlösung von dem Übel entgegen, deutlich spricht aus den Gebeten, die damals zum Himmel gestiegen sind, der Wunsch, mit Hilfe der Götter ein altes sündhaftes Säkulum abzutun und ein neues, von Schuld und Vergehung reines, friedliches Zeitalter zu beginnen. Hauptsächlich an Apollo richtet sich der Hymnus des Horaz: dieser übelabwendende Gott, den der Kaiser zu seinem Schutzheiligen erkoren hatte, soll der Herrscher und Beschützer der neuen Zeit sein. *Tuus iam regnat Apollo* hatte Vergil in dichterischer Prophezeiung gesungen.[1]

Wie sehr man in Augustus damals den Weltheiland schaute, zeigt am deutlichsten eine Inschrift von Priene.[2] Sie ist neun Jahre vor Christi Geburt verfaßt. Zu Ehren des Kaisers soll von nun an das Jahr mit Kaisers Geburtstag beginnen, das wird begründet durch das, was Augustus der Welt ist: ‘nachdem die Vorsehung, die alles in unserm Leben geordnet, nach so viel Wohltaten zuletzt uns den höchsten Herrn gebracht, den sie zur Wohltat der Menschen mit Kraft erfüllt hat, und uns und denen, die nach uns kommen, den Heiland geschenkt hat, der den Krieg zwingt aufzuhören und der alles ordnet, der die Hoffnung erfüllt hat, der die Wohltäter, die vor ihm waren, übertroffen hat und in Zukunft nicht übertroffen werden kann; es brachte aber für die Welt das Evangelium von ihm der Tag der Geburt des Gottes.’ Auf diesem Stein ist das Wort Σωτήρ sicher ergänzt, das Wort εὐαγγέλιον steht wirklich da, und Augustus heißt nachdrücklich der Gott, der die Hoffnung erfüllt und den Krieg beendet. Also nicht nur vorhanden ist die Hoffnung auf den Erlöser, sie hat bereits ganz feste Formen des Ausdrucks gefunden. Das ist eben der Kaiser Augustus,

[1] Ecl. IV 10.

[2] Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. no. 458. Vgl. oben S. 195.

Digitized by Microsoft®

unter dem die Zeit erfüllet war, daß der Heiland kommen mußte. Es blieb nur die bange Frage: 'Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines anderen warten?'[1]

FÜNFTES KAPITEL

DER KAMPF ZWISCHEN DER ANTIKEN RELIGION UND DEM CHRISTENTUM. DIE LETZTEN KOMPROMISSE

Die Lehre Jesu von Nazareth ist der hellenistischen Welt durch Paulus vermittelt worden, der selbst, ehe er Christ wurde, in Tarsos den orientalischen Kulten und der griechischen Bildung nahe gestanden hatte. Mit dem Namen des Paulus ist auch die Übertragung des von ihm ausgebildeten Christentums nach Rom verknüpft. Hier in Rom[2] fand die erste nachhaltige Berührung der neuen Lehre mit der antiken Religion statt. Sie ist eine feindliche gewesen. Die geringe Zahl Anhänger, die das Christentum zunächst besaß, brachte es mit sich, daß es die unterliegende, verfolgte Partei war. Die erste Zeit des Kampfes ist die der Christenverfolgungen. Sie setzt ein mit dem Brand Roms unter Nero 64 n. Chr.; damals benutzt der Kaiser das Gerücht, daß unter den Brandstiftern Christen gewesen seien, um gegen die Mitglieder dieser Religionsgenossenschaft zu wüten. Er traf darin mit dem Instinkt des hauptstädtischen Pöbels zusammen, der die Christen haßte. Sie waren das *odium generis humani,* sagt Tacitus, der sie an derselben Stelle seiner Annalen (XV 44) *per flagitia invisos* nennt. In jenem Odium liegt das Rassenvorurteil des Ariers gegen den Semiten, denn damals hat man die Christen noch vielfach mit den Juden verwechselt; das ist erst anders geworden nach der Zerstörung des Tempels von Jerusalem, als man nun die in alle Welt zerstreuten Juden überall besser kennen lernte. Die Freveltaten aber, die man den Christen vorwarf, sind Inzest und Kindermord, oder, wie die Schriftsteller es nennen, die ödipodeischen Verbindungen und die thyestischen Mahle – Vorwürfe, die jede von der Außenwelt sich abschließende Genossenschaft sich hat gefallen lassen müssen. Auch sonst war ihre Lehre dem antiken Menschen unsympathisch: ihnen war das Diesseits mit seinen Freuden wertlos, sie hatten kein irdisches Vaterland, sie verboten sich die Teilnahme am öffentlichen Leben; die Götter des Staates, in dem

[1] Matth. XI 3.

[2] Die Belege für das zunächst Folgende finden sich bei Th. Keim, Rom und das Christentum; V. Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums; G. Boissier, La fin du paganisme; J. Réville, La religion à Rome sous les Sévères.

Digitized by Microsoft®

sie lebten, erkannten sie nicht an und waren deshalb in den Augen der anderen ἄθεοι. Dem Staate aber waren sie verdächtig durch ihre sozialen Lehren: sie predigten das Abgeben der äußeren Habe und die Gütergemeinschaft und sie harrten auf das Kommen des Reiches Gottes, ein Reich ganz anderer Art als das römische Weltreich. So galten sie als Umstürzler des Staates und der Staatsreligion, weit mehr als die Sekten mit verwandten Tendenzen. Denn die Mithrasdiener verehrten immerhin einen greifbaren Gott, der sich sogar mit einem römischen Gotte, dem Sol, zur Deckung bringen ließ, und auch von den Juden war bekannt, daß sie zu Jerusalem einen Gotteskult besaßen. Auch machten die Juden nur geringe Propaganda, während im Gegensatz zu ihnen die Christen eine große Werbetätigkeit entfalteten. So kam es, daß die Juden, sobald man sie von den Christen unterschied, von Staats wegen eine leidlich geachtete Stellung und sogar weitgehende Privilegien errangen, während die Christen als verdächtige Elemente galten. Die Feindschaft zwischen dem Heidentum und der neuen Lehre steigerte sich sodann mit dem Aufkommen des Kaiserkultes unter den Flaviern. Dem zu genügen haben die Christen sich geweigert und heftigen Widerstand gegen die Forderung geleistet, den lebenden Kaiser als Gott zu verehren. Wer sich aber dessen weigerte, machte sich des *crimen laesae maiestatis* schuldig und wurde gestraft. Solche Strafen schürten den Haß der Christen gegen das Imperium und erweckten in ihm den Wunsch des Kampfes. Das Manifest dieser Kriegsbereitschaft ist die Apokalypse Johannis.

Jedoch in der nächsten Zeit nach Nero ist äußerlich der Frieden gewahrt worden. Langsam greift das Christentum um sich und steigt in die höheren Schichten empor. Ein Menschenalter später sind zwei Mitglieder des Kaiserhauses mit der römischen Gemeinde in nähere Beziehung getreten, Flavius Clemens und Flavia Domitilla: ihnen wurde der Prozeß wegen Götterlosigkeit gemacht. Aus der Zeit Trajans haben wir den wichtigen Bericht des Plinius über die christlichen Gemeinden in Bithynien (Ep. Plin. et Trai. 96) und seine Frage, wie er sich gegen sie verhalten solle. Traian antwortet (Ep. 97), eine feste Norm für das Vorgehen gegen Christen gebe es nicht. Zu bestrafen seien nur die, welche angeklagt und überwiesen würden. Wer seinen Glauben durch ein Opfer an die römischen Götter abschwöre, sei zu entlassen; aufzuspüren oder auf Grund anonymer Anzeigen zu verhaften seien sie nicht. Das war eine Praxis, die im wesentlichen die Christen unbehelligt ließ. Sie wurde durchgeführt bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts. Um 250 setzt die erste systematisch ge-

Digitized by Microsoft®

dachte Verfolgung ein, die Kaiser Decius durch ein förmliches Edikt gut hieß.[1] Diese Heimsuchung brachte der christlichen Kirche eine furchtbare Erschütterung; es erfolgte ein gewaltiger Abfall der unsicheren Elemente, aber zugleich wurden die andern durch den Hinblick auf den Mut der Blutzeugen in ihrem Glauben gestärkt.

Inzwischen hatte der Kampf zwischen der antiken und christlichen Religion eine andere Gestalt angenommen. Er beschränkte sich nicht mehr darauf, daß man die Christen mit der Kraft der Fäuste bekämpfte, man griff nun auch zu den geistigen Waffen. Durch jenen Kampf war die antike Bildung auch den aus den ungebildeten Schichten aufsteigenden Christianern bekannt geworden, und sie suchten nun selbst ihrer teilhaftig zu werden, in der richtigen Erkenntnis, daß in ihr zum großen Teil die geistige Überlegenheit des Heidentums beruhe. In ihr fanden sie das Rüstzeug, das sie befähigte, den literarischen Kampf aufzunehmen.

Der erste von ihnen scheint Justinus Martyr[2] gewesen zu sein, der, vielleicht durch eine Brandschrift des bekannten Redners Cornelius Fronto gereizt[3], unter Mark Aurel seine ἀπολογίαι ὑπὲρ Χριστιανῶν schrieb. Um 180 erfolgte dann ein starker Vorstoß der Antike gegen die Christen, als der Platoniker Celsus seinen ἀληθὴς λόγος verfaßte, eine Streitschrift, in der das Christentum als barbarisch und abergläubisch, als eine ungesetzliche, heimliche Verbindung dargestellt war. Überhaupt sind es gerade die Neuplatoniker, die gegen die christliche Anschauung gefochten haben: das rührt von der engen Verbindung her, in der ihre Philosophie mit der Religion stand. Die großartigste Schrift, die aus ihren Kreisen hervorging, muß des Porphyrios Werk κατὰ Χριστιανῶν in 15 Büchern gewesen sein. Welchen Erfolg es hatte, beweisen die zahlreichen Gegenschriften, die es hervorrief, und die Art, wie es in der patristischen Literatur erwähnt wird. Das Buch selbst lesen wir heute nicht mehr, das siegreiche Christentum hat es vernichtet. Am Ende dieser Literatur stehen die Schriften des Kaisers Julian, drei Bücher gegen die Christen, die wir gleichfalls nur aus den Zitaten der Gegner kennen, eine Kritik der christlichen Dogmen und Traditionen von platonischem Standpunkt aus.

Allen diesen Angriffen ist, wie das Angeführte bereits zeigte, die Verteidigung gefolgt. In der Nachfolge Justins hat sich ein bestimmter Typus christlicher Literaten entwickelt, die man die Apologeten nennt.

[1] Eus. hist. eccl. VI 41, 10.
[2] Zum Folgenden s. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur.
[3] Min. Fel. Oct. IX 6.

Digitized by Microsoft®

An ihnen offenbart sich ein merkbarer Wandel der christlichen Gedanken nach den Ideen der griechischen Zeitbildung. Die ursprünglich eine Religion der Armen im Geiste gewesen war, nimmt immer mehr die literarische Erudition an. Mit der Verteidigung der eigenen Stellung paart sich der Angriff auf den Gegner, und dieser wird durchgeführt mit Waffen, die dem Feinde entlehnt sind. Man greift zurück auf die philosophische Polemik gegen die homerische Auffassung, die den Göttern menschliche Laster beilegt, man benutzt die Erklärung des Euhemeros, der in den Göttern der griechischen Religion nur verstorbene Menschen sah. Um solche Waffen zu finden, haben die Christen sich mit der antiken Literatur vertraut gemacht; so waren die Klassiker der Patristik in den profanen Büchern sehr belesen; im Orient Clemens, dessen Stromateis noch für uns eine Fundgrube antiker Verse sind, Origenes, der des Celsus 'wahres Wort' widerlegte und ein wahrer Polyhistor gewesen ist, im Abendland Tertullian, der Schöpfer des lateinischen Kirchengedichtes, und Lactanz, der Lehrer der Beredsamkeit und der Vertreter eines bis ins kleine ausgefeilten Stiles. Auch im Abendlande also schließt das Christentum mit der heidnischen Bildung seine Kompromisse.

Überblickt man die Zeit vom Ende des dritten Jahrhunderts bis zum Ausgang des vierten, so erkennt man drei Phasen des Kampfes, die an die Namen dreier Kaiser gebunden sind: Diokletian, Konstantin, Julian.

Diokletian ist unter den römischen Kaisern eine seltene Erscheinung, denn er war ein großartiger, zielbewußter Staatsmann. Er hat den Staat, soweit es ging, zu reformieren gesucht; er hat das letzte Säkularfest gefeiert, zum letztenmal durch sakrale Handlungen die alte böse Zeit zu beenden und eine glückselige neue Zeit heraufzuführen übernommen. Mit diesen Reformplänen hängt das Vorgehen gegen verdächtige Religionsübungen zusammen. 296 erging ein flammendes Edikt gegen die Manichäer, sieben Jahre später ein solches gegen die Christen.[1] Es war darin das Prinzip ausgesprochen, das Heidentum müsse das Christentum vernichten, um dem Umsturz des Staates zuvorzukommen. Ein furchtbares Prinzip, wenn man bedenkt, wie verbreitet diese Religion damals war. Die Frauen der kaiserlichen Familie sympathisierten mit den Christen; in der Umgebung des Imperators war mehr als einer, der die Teilnahme an den heidnischen Opfern verweigerte; Christen waren in den Beamtenstellen, Christen in

[1] Eusebius hist. eccl. VIII 2, 4; Lactanz de mort. persec. XIII.

Digitized by Microsoft®

der Armee. Sie traf jetzt Degradation, die Hartnäckigeren wurden des Matyriums teilhaftig. Die Versammlungen der Gemeinde wurden verboten, die Kirchen zerstört, die heiligen Bücher verbrannt. Die Folter erpreßte Geständnisse, die den Grund zur Hinrichtung abgaben. Besonders fahndete man auf die Priester, weil man ihnen den stärksten Einfluß auf die Gemeinde zutraute — ein Beweis, wie fest begründet damals bereits die hierarchische Organisation der Kirche war. Das Kriterium, das die Verhaftung herbeiführte, war die Verweigerung der Anteilnahme am heidnischen Opfer, und viele sind standhaft bei dieser Weigerung geblieben.

Eine Verschärfung der Maßnahmen fand im Jahre 304 statt, in Wahrheit geradezu das Todesurteil des Christentums. Aber so rasch war das nicht zu vollziehen. Als Diokletian 305 die Krone niederlegte, dauerte das Wüten noch an. War jenes geistige Ringen beider Religionen ein großartiges Schauspiel gewesen, so bietet der staatliche Kampf nur eine Reihe von grauenhaften Henkerszenen.

Ganz anders ist das Bild, das uns die Regierung Konstantins[1] zeigt. Zum Alleinherrscher ist er 312 durch die Schlacht an der Mulvischen Brücke geworden, in deren Not er den neuen Gott um Hilfe angerufen hatte. Dem Siege folgten alsbald die Toleranzedikte von Rom und Mailand, von 312 und 313, in denen er den Gläubigen des Gottes, der ihm beigestanden hatte, die ungestörte Ausübung ihrer Religion gestattete. Dabei ist er dann auch stehen geblieben; er hat sich nicht dazu bewegen lassen, nun vielmehr den heidnischen Kultus zu ächten. Noch die Jahre 319 und 321 brachten Edikte, in denen er die antike Religion als zu rechte bestehend anerkennt. Konstantin hat politisch auf dem Standpunkt des völligen Indifferentismus den Religionen gegenüber gestanden. Auf dem Triumphbogen, den ihm die Römer bei seinem siegreichen Einzuge gesetzt haben, rühmen sie, daß er seine Taten *instinctu divino* vollbracht habe. Das konnte nach Bedarf christlich oder heidnisch gedeutet werden; der Kaiser wird mit der Farblosigkeit dieser Formel sehr zufrieden gewesen sein.

Konstantin hat in seinem Leben viel Glück gehabt und auch einen Nachruhm hinterlassen, der ihn den 'Großen' nennt und seine Verdienste um das Christentum preist. Er ist sicher ein großartig angelegter Mensch gewesen, eine dämonische Natur, aber sein Verhältnis zum Christentum war kein innerliches. An dem Tod seines Sohnes und seiner Gattin gab man ihm die Schuld, seinem Mitregenten Licinius hat er den Eid

[1] Jak. Burckhardt, Die Zeit Konstantins des Großen,[3] 1898.

Digitized by Microsoft®

gebrochen, und die Taufe soll er erst auf dem Totenbett empfangen haben, in den Pfingsttagen 337. Zeit seines Lebens blieb er Pontifex maximus, und als er Byzanz neu gründete, war er um den Kult einer Tyche dieser Stadt besorgt; die Münzen zeigen noch die Gestalt des Sonnengottes. Das Labarum, das Kreuzeszeichen als Fahne des Heeres, erscheint erst im Jahre 330, obwohl die fromme Sage die Traumerscheinung, die das *In hoc signo vinces* verkündete, 312 geschehen sein läßt; erst später hat er sich entschlossen, christliche Bischöfe zu Erziehern der Söhne zu machen. Daraus allerdings haben Christen und Heiden geschlossen, daß Konstantin in seinem Herzen Christ geworden sei; die Christen haben es ihm gedankt, indem sie seine keineswegs sündlose Person zu einem Engel des Lichtes verklärten, die Heiden, indem sie eine merkwürdige Vorgeschichte für jene Bekehrung erzählten: Konstantin habe seine Philosophen gebeten, ihn für Mord und Eidbruch zu entsündigen; als ihm diese erwiderten, für solche Missetaten gebe es keine Sühne, habe er sich dem Christentum in die Arme geworfen, im festen Glauben, daß dieses von allen Sünden zu reinigen vermöge.

Das Bild Julians richtig zu zeichnen ist äußerst schwer. Seiner Denkart nach ihn einen echten Hellenen zu nennen, geht nicht wohl an, aber man tut ihm auch unrecht, wenn man ihn als beschränkt und einseitig schildert. Seine Lebensanschauung sah in einer Regeneration des Heidentums die Rettung der antiken Welt. Dieses Reformheidentum sollte sich vor allem der Sittlichkeit befleißigen; das Programm trägt stark moralische Züge, die offenbar aus der Theologie der Neuplatoniker entlehnt sind: Einfachheit, Mäßigkeit und Keuschheit werden vorgeschrieben. Gebet und Kulthandlungen hat er als Oberpriester sehr ernst genommen, sich auch für die Würde von Tempelgesang und Mysterienfeiern interessiert. Auch predigte er Mildtätigkeit und beförderte die Errichtung von Armenhäusern. Alles das zeigt, daß ihm seine Reformation eine heilige Sache war. Allerdings sollte sie auf dem Boden der heidnischen Religion vollzogen werden; Julians eigene Religion war ein solarer Monotheismus, Mithras oder Helios war ihm der höchste; das zeigen seine Deklamationen, unter denen die εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον die merkwürdigste ist. Dieser religiöse Standpunkt machte ihn ganz von selbst zum Gegner der Christen; daß er ihre Lehre literarisch befehdet hat, sagten wir bereits. Auch sah er deutlich, wie gefährlich die Christen geworden waren, seitdem sie sich der Waffe antiker Literatur bedienten. So ging er damit um, ihnen die Lektüre heidnischer Bücher zu verbieten.

Digitized by Microsoft®

Am 23. Juni 363 fiel Julian nach kurzer Regierung im Kampfe gegen die Perser. Die heidnische Tradition läßt ihn als echten Philosophen sterben, unter Gesprächen über die Unsterblichkeit der Seele. Vielleicht ahnte er, daß sein Werk vergebens war; die Bestimmung des Nachfolgers, der es hätte weiterführen können, lehnte er ab. Die Christen haben ihn weidlich gehaßt, so daß die Legende aufkommen konnte, Christus selbst habe ihn getötet. Dem Sterbenden legte man die Worte in den Mund: 'Du hast gesiegt, Galiläer.' Ein wahres Wort, denn durch Julians Tod war der Untergang des Heidentums besiegelt.

Für die einjährige Regierung Jovians, 363 auf 364, ist es bezeichnend, daß er den vertriebenen Bischof von Alexandreia, Athanasios, wieder in seine Rechte einsetzte. Er hatte überhaupt die Absicht, für die Christen den Status quo wieder einzuführen. Nach seinen Tode aber begann unter Valentinian und Valens der Sieg des Christentums. Zunächst erreichte es die volle Gleichberechtigung. Von Valentinian gibt es ein Edikt, das den Richtern verbot, Christen zum Dienst in heidnischen Tempeln zu zwingen. Doch hat er auch andererseits den Heiden freie Religionsübung zugesichert: sein Prinzip war die allgemeine Toleranz.

Es ist ein Zeichen der Zeit, daß wir nun überall unter den Bischöfen die großen Männer ungestört ihres Amtes walten sehen. Im Orient außer Athanasios Gregor von Nazianz und Basilios von Caesarea, im Abendland den Bischof von Mailand, Ambrosius, der dem Kaiser Theodosius den Eintritt in die Kirche versagte, und der den Augustinus, den späteren Bischof von Hippo, bekehrte. Das geistige Leben in diesen großen Zentren christianisiert sich unter ihrem Einfluß mehr und mehr; das Heidentum hält sich nur noch in den dörflichen Bezirken, den *pagi*; *paganus* wird nun der Ausdruck für 'Heide'.

Lange genug hatte das Christentum den Druck der antiken Religion ausgehalten, nun übte es den Gegendruck. Statt der Christenverfolgung gab es nun eine Heidenverfolgung. Eingeleitet wird diese Zeit im Westen durch Gratian und Valentinian II., und stärker noch im Osten durch Theodosius. Dieser hatte im J. 379 den Purpur angelegt; bereits im folgenden Jahre machte sein Edikt der Parität der Religionen ein Ende. Allein der Kirche nicänischen Bekenntnisses wird die Wahrheit und das Recht zugesprochen; alle Andersgläubigen sind Toren und Wahnsinnige; die allein wahre Religion anzunehmen befiehlt der Kaiser allen Völkern, die sein mildes Zepter regiere. Mit diesem Erlaß war dem fanatischen Glaubenseifer nicht genug geschehen, im folgenden Jahr

Digitized by Microsoft®

verbot ein Erlaß die heidnischen Tag- und Nachtopfer, und die Befragung des göttlichen Willens durch Divination.

Ähnlich ging es im Westen. Valentinian I. war noch nach seinem Tode als Divus konsekriert worden; Gratian lehnt 375 den Titel des Oberpriesters ab. Zuerst übte dieser Kaiser noch die Toleranz, in der ihn sein Lehrer, der bekannte Dichter Ausonius, erzogen hatte; später aber machte sich der Einfluß des intransigenten Bischofs Ambrosius von Mailand geltend. So begann Gratian 382 die Güter der heidnischen Tempel einzuziehen und verwendete sie zu Stiftungen für christliche Priester. Der Übertritt zum Heidentum wurde mit schweren Strafen belegt: wer sich so verging, verlor die Fähigkeit, ein Testament zu machen; was etwa im Testament vermacht war, verfiel dem Fiskus. Opfer darzubringen war bei Strafe untersagt, ein überwiesener Heide war vogelfrei. Kaiserliche Truppen und fanatische Mönche durchzogen die Städte, zerstörten die Tempel und marterten die Priester. Beredt schildert dies Treiben die Verteidigungsrede, die der Redner Libanius den alten Göttern und ihren Tempeln gehalten hat[1]: ‘Jene Mönche stürmen zu den Tempeln mit Holz beladen oder mit Steinen und Schwertern bewaffnet, einzelne auch ohne diese Dinge, bloß mit Händen und Füßen. Dann, als ob es herrenloses Gut wäre, reißen sie die Dächer nieder, stürzen die Mauern um, zerschlagen die Götterbilder, zertrümmern die Altäre. Den Priestern aber bleibt nur die Wahl zwischen Schweigen und Tod. Ist der erste Tempel zerstört, so eilen sie zu dem zweiten und dem dritten und häufen Trophäen zu Trophäen, dem Gesetz zum Spott. Auch in den Städten wagen sie das, noch mehr aber auf dem Lande. Hier sammeln sie sich nach ihren Schandtaten und legen einander Rechenschaft ab; es gilt für schimpflich, nicht möglichst viel Übels getan zu haben. Wie Bergströme überschwemmen sie die Erde und zerstören nicht allein die Tempel, sondern das Land.’

Das wichtigste aber in der Reihe der kaiserlichen Edikte war das vom 10. November 392. Es ist aus Mailand diktiert und atmet den Geist des Ambrosius. Seine Hauptbestimmungen lauten[2]: ‘Niemand, welchen Standes und welchen Berufes er auch sein mag, darf an irgend einem Orte oder in irgend einer Stadt den sinnlosen Götterbildern ein unschuldiges Opfertier schlachten oder durch geheimeres Vergehen etwa seinen Lar durch ein Feuer, seinen Genius durch Wein, seine Penaten durch Wohlgerüche verehren oder Lichter anzünden,

[1] Or. XXX 6, Vol. III p. 91 Förster. [2] Cod. Theodos. XVI 10, 12.

Digitized by Microsoft®

Weihrauch streuen und Kränze aufhängen.' Dann folgen ausführliche Einzelbestimmungen. Erstens: 'Wenn jemand ein Tier opfert oder die dampfenden Eingeweide befragt, soll er wie ein des Majestätsverbrechens Schuldiger angesehen werden, auch wenn seine Zukunftsfragen sich nicht auf die Fürsten beziehen. Denn es genügt zum Vollmaß des Verbrechens, wenn man die Gesetze der Natur selbst zerreißt, Unerlaubtes erforscht, das Verschlossene auftut, Untersagtes wagt, das Ende eines fremden Lebens sucht und die Hoffnung auf den Untergang eines anderen weckt.' Zweitens: 'Wenn jemand die von Menschenhand gemachten, vergänglichen Götterbilder mit Weihrauch oder auch einen mit Binden geschmückten Baum oder auch einen aus Rasen gebauten Altar verehrt, der soll als ein der Religionsverletzung Schuldiger mit dem Verlust des Hauses oder Besitztums, in welchem er den Göttern gedient hat, bestraft werden. Denn alle Orte, welche wirklich von Weihrauch gedampft haben, die sind, bestimmen wir, wenn sie Eigentum der Räuchernden sind, unserm Fiskus verfallen.' Drittens: 'Wenn aber jemand in öffentlichen Tempeln und Heiligtümern oder in fremden Häusern und auf fremden Äckern eine solche Art Opfer auszuführen wagen sollte, so verfällt der Besitzer, wenn es ohne sein Wissen geschehen ist, einer Strafe von 25 Pfund Gold; wenn er dagegen Mitwisser des Verbrechens ist, trifft ihn dieselbe Strafe wie den Opfernden.'

Am meisten Widerstand hat die Durchführung dieses Opferverbotes in Rom selbst gefunden. Dort hat das konservative Element der vornehmen Kreise noch lange an den alten, überlieferten Formen der Religionsübung festgehalten. Dieselben Männer, die auf dem Gebiet des Kultus reaktionär sich zeigten, haben auch in der Literatur eine Reaktion hervorgerufen: ihnen verdanken die Klassiker der augusteischen Zeit, die lange unter minderer Beachtung zu leiden gehabt hatten, eine Renaissance. Daß ihnen diese zu Teil wurde, lag an dem Programm jener Adligen: wenn das Beste der Vorzeit neu belebt werden sollte, mußten die besten Schriftsteller des goldenen Lateins als die edelsten Zeugen der alten Römergröße wieder zum Lichte erstehen.

Auf religiösem Gebiet verteidigten diese letzten Römer mit besonderer Hartnäckigkeit den Kult der Siegesgöttin, derjenigen unter den Himmlischen, durch deren Gnade Rom das *caput mundi* geworden war und auch bleiben sollte. Seit Augustus stand im Sitzungssaal des Senates ein Altar der Victoria als Symbol der römischen Weltherrschaft. Vor jeder Sitzung wurden ihr Weihrauchkörner gestreut, ein Opfer,

Digitized by Microsoft®

das den christlichen Senatoren stets ein Ärgernis war. Als Konstantin in Rom weilte, wurde der Altar entfernt, aber unter Julian kam er wieder zurück. Unter Gratian setzten die Christen seine Entfernung von neuem durch. Die Aufregung der Heiden darüber war ungeheuer, und es ging eine Gesandtschaft zum Kaiser nach Mailand. Deren Sprecher war Q. Aurelius Symmachus, ein Mitglied jenes konservativen Kreises, ein glänzender Stilist und Redner, trotz seiner Freundschaft mit einzelnen Christen beharrlich in den großen heidnischen Traditionen seiner Familie und seines Volkes, und deshalb ein patriotischer Schwärmer für die Größe des alten Rom. Aber schon bevor Symmachus nach Mailand kam, war vom Papst Damasus aus Rom eine Botschaft an Ambrosius geschickt worden, und Gratian empfing den Abgesandten der Heiden nicht.

Im Sommer 383 wurde Gratian ermordet, Valentinian II. folgte ihm. Nun beschloß man diesem das Gesuch vorzulegen, das sein Vorgänger nicht hatte hören wollen. Symmachus sprach nachdrücklich und wirkungsvoll, die Rede ist unter seinen Schriften enthalten.[1] Besonders ergreifend ist der Appell, den die von ihm redend eingeführte Göttin Roma an die Bedränger ihrer Religion richtet. 'Edle Fürsten, Väter des Vaterlandes, habt Ehrfurcht vor meinem Alter, auf dessen Höhe mich diese heilige Religion geführt hat. Laßt mich fürder verharren in meinem Glauben, denn ich habe mein Genügen darin. Laßt mich leben nach meiner Weise, denn ich bin eine Freie. Diese Religion ist es, die mir den Erdkreis zu Füßen gelegt, die Hannibal von meinen Mauern, die Gallier vom Kapitol zurückgeschlagen hat. Es ist schimpflich, an meinem Greisenalter Neuerungen zu versuchen.' — Und dann im Gedanken an die neue Religion: 'Zu denselben Sternen blicken wir empor, ein Himmel überspannt uns, eine Erde trägt uns . . . es führt mehr als ein Weg zu dem großen Geheimnis.'

Valentinian war damals 13 Jahre alt, als Symmachus diese Rede im kaiserlichen Konsistorium hielt. Erfolg hatte er nicht, Ambrosius erfuhr von allem und machte seine Worte unwirksam. So wurde die Partei des Symmachus abschlägig beschieden und damit das Ansehen des Senates von einem Knaben vernichtet, den ein Bischof regierte.

Restauriert wurde der Altar im Jahre 392 durch Eugenius, der gegen Valentinian aufgestanden war. Für drei Monate triumphierte damals in Rom die antike Religion. Aber Theodosius, der allerchristlichste Kaiser des Morgenlandes, brachte nun auch die Westhälfte des

[1] Relat. III.

Digitized by Microsoft®

Reiches unter sein Scepter und vernichtete das Heidentum der Römer. Ein alter Kult nach dem andern verschwand, so auch der Kult der Vesta. Dieser hatte bis zuletzt in höchster Achtung gestanden, und das Heiligtum der Vestalinnen war sogar ein Schutz gegen die heidenverfolgende Gesetzgebung gewesen. Den ersten Schritt gegen die heiligen Jungfrauen unternahm Gratian, indem er ihnen die regelmäßigen Einkünfte entzog. Aber noch immer blieb im alten Heiligtum der Vesta das Palladium der römischen Herrschaft bewahrt. Und in den Tagen der Restauration ist Vettius Agorius Praetextatus, der Stadtpräfekt, ein Freund und Gesinnungsgenosse des Symmachus, zugleich Oberpriester der Vesta. Im J. 380 hören wir von der letzten Vestalenoberin; der Name ihrer Vorgängerin ist auf dem Stein, der ihn trug, vernichtet — war sie Christin geworden? Für immer geschlossen wurde das Heiligtum der Vesta durch Theodosius. Ein ergreifendes Bild aus jenen Tagen der sterbenden antiken Religion hat Zosimus festgehalten[1]: als die Gemahlin des Stilicho von einer Statue der Magna Mater ein kostbares Halsband abnimmt, erscheint plötzlich eine verstoßene Vestalin, um der Tempelräuberin den Fluch der Götter ins Gesicht zu schleudern: der alten ohnmächtig gewordenen Religion war als Waffe nur der Fluch geblieben.

Auch in den andern Großstädten brachten jene Jahre das Ende der antiken Kulte. In Alexandreia war damals Theophilos Bischof, ein herrschsüchtiger Fanatiker voll kluger Berechnung. Mit Erlaubnis des Theodosius ist er rücksichtslos gegen das Heidentum vorgegangen. Die alten Tempel, so der des Dionysos, wurden in Kirchen verwandelt, die Statuen und Kultsymbole ausgestellt, damit die Christenmenge sie verhöhne. Das erregte bei denen, die Heiden geblieben waren, Erbitterung, und es kam zu blutigen Straßenkämpfen. Sie konzentrierten sich schließlich beim Sarapeion, dort, unter dem Schutze ihres Gottes, hatten sich die in die Enge getriebenen Heiden verschanzt. Nach einer regelrechten Belagerung wurde der Tempel erobert, und die Äxte und Brecheisen der Mönche begannen zu wirken. In banger Erwartung harrte die Menge, was dem heiligen Bilde des Sarapis widerfahren würde. Da befahl Theophilos, die Statue mit dem Beil zu zerschlagen. Es geschah; kein Blitzstrahl traf den Frevler, das Bild zeigte sein hohles Innere, aus dem Scharen von Mäusen ausfuhren. Das Haupt des Sarapis wurde im Triumph durch die Stadt getragen und im Amphitheater verbrannt. Theophilos triumphierte über das Ende

[1] V 38.

Digitized by Microsoft®

des törichten Aberglaubens und der Sarapislüge. Alle Denkmäler dieses Kultes ließ er zerstören, nur ein Anubisbild behielt er, um ein Objekt der Verspottung zu haben. Die Nilschwelle, deren Ausbleiben sonst den Zorn der Götter verkündete, war in diesem Jahre reicher als je und sicherte dem Lande eine fruchtbare Ernte. Auf der Stelle des Sarapeions erhob sich eine christliche Kirche; berechtigt war der Jubelruf 'Sarapis ist Christ geworden'.

Um diese Zeit – etwa 390 n. Chr. – spielten sich ähnliche Szenen in Byzanz und Antiochien ab, so daß die Nachwelt dort keinen Tempel und keinen Altar mehr sah. In Karthago erfolgte die Schließung und Zerstörung der Kultgebäude am 19. März 399. Zu Gaza in Palästina war Porphyrios die Seele der Bewegung gegen das Heidentum, das dort, in dem Hauptkultorte des mächtigen Gottes Marnas, eine feste Burg hatte. Durch Gesandtschaften nach Byzanz setzte Porphyrios durch, daß 398 Kaiser Arkadios die Schließung des Marneion anordnete. Aber das genügte dem eifrigen Bischof nicht, und als 401 in Byzanz dem Kaiser ein Sohn getauft wurde, überreichte er bei der Taufe eine erneute Bittschrift. Nun befahl der Kaiser die Zerstörung des Marnastempels. Ein kaiserlicher Beamter traf mit einer Abteilung Soldaten in Gaza ein. In zehn Tagen waren die sieben anderen Tempel der Stadt, darunter einer des Helios, der Aphrodite, des Apollo, der Kora, der Hekate, dem Boden gleich gemacht; das von den Heiden befestigte Marneion widerstand am längsten. Endlich nahm man auch diesen Tempel auf die Weissagung eines Kindes hin durch Feuer. Auch hier kam der Triumph des Christentums rein äußerlich dadurch zum Ausdruck, daß auf den Trümmern eine Kirche erbaut wurde.

In derselben Weise vollzog sich die letzte Phase des Kampfes auch im Westen. Hier war vor allem Martin von Tours tätig, der seit 375 Bischof von Cäsarodunum im Gebiet der gallischen Turonen war. Seine Biographien schildern ihn als großen Wundermann; Visionen erschienen ihm, die Gestalten von Juppiter, Mercurius und Venus, die er jedoch bald als Maskierung des Teufels erkannte. Gegen diesen Teufelsspuk ging er an, indem er an der Spitze von Pöbelmassen und Mönchsscharen seine Diözese durchzog, die Tempel niederriß und ohne Schonung die Altäre und die Götzenbilder zertrat. Das ging nicht ohne Widerstand der Bauernschaft ab; noch lange sind diese Pagani die Schützer des Heidentums gewesen. Noch im sechsten Jahrhundert war überall auf dem Lande die antike Religion in den Herzen der Menschen mächtig; unter Justinian konnte sich ein Missionar rühmen, im Laufe seiner Wirksamkeit 70 000 Menschen aus der Provinz getauft zu haben.

Digitized by Microsoft®

In den großen Städten dagegen fristen nach dem Ende des vierten Jahrhunderts nur noch wenige Reste des alten Kultes ihr Dasein. Noch ums Jahr 470 werden in Rom die uralten Luperkalien gefeiert und erst dann, auf Betreiben des Papstes Gelasius, untersagt. Den letzten Schlag gegen antikes Glauben und Denken führte Justinian im J. 529: er zog das Vermögen der platonischen Akademie ein und verbot, an der Universität Athen weiter antike Philosophie zu lehren. Ihre sieben letzten Lehrer verließen Griechenland und fanden eine Zuflucht in Persien.

Mit der Zeit Justinians ist das Christentum offiziell die alleinherrschende Staatsreligion geworden; der römische Staat ist zu Ende, der christliche beginnt. Der Gegner, das Heidentum, ist scheinbar vernichtet, die Siegesruhe zieht in das Gemüt der Ecclesia triumphans ein. Die alte revolutionäre Tendenz gegen die bestehende soziale Ordnung ist verschwunden, seitdem nicht nur die Armen im Geiste, die Arbeiter, Fischer und Teppichweber das Evangelium haben: das Christentum ist Eigentum der gesetzten Bürger und damit friedlich geworden. So hat es auch den Besiegten keineswegs aus seiner Mitte ausgeschlossen, vielmehr sind die Tore, durch welche die antike Religion unbemerkt hereinzieht, weit geöffnet. Für viele, die sich äußerlich Christen nannten, blieb innerlich alles wie es gewesen war, die Formalität der Taufe hatte keineswegs die alten religiösen Denkformen aus den Köpfen der Masse gerissen. Allmählich dringt der Polytheismus ins Christentum ein; ein großartiger Prozeß der Assimilation heidnischer Gedanken an christliche beginnt.

Zunächst die oberen Schichten pflegten ein Christentum, neben dem philosophische und religiöse Anschauungen der Antike ihren Platz behielten. Ihre klassische Bildung hatte ihnen ein heimliches Gemach geschaffen, in das sich ihre Seele flüchtete, wenn sie müde war, äußerlich das Christentum zu bekennen. Dieser Art ist Boethius aus dem Anfange des sechsten Jahrhunderts, in dessen Schriftstellerei christlich-dogmatische Untersuchungen und heidnisch-philosophische Traktate unvermittelt nebeneinander stehen; sein berühmtestes Werk, *de consolatione philosophiae,* schöpft den Trost in den Wechselfällen des menschlichen Lebens nicht aus dem Glauben an Christum, sondern aus dem Nachweis der antiken Philosophie, daß alles Irdische eitel ist.

Ferner zeigt der Kampf mit den Häresien, daß nicht alles Heidentum beseitigt ist. Es ist der Krieg des siegreichen Dogmas gegen andere Anschauungsweisen, die älteren Ursprungs sind und alle das gemeinsam haben, daß sie schon früher mit ganz bestimmten Richtungen

Digitized by Microsoft®

des Heidentums Kompromisse eingegangen sind. So hat der Montanismus die phrygische Ekstase aus dem Kult der Großen Mutter und des Attis rezipiert; in dem Manichäismus stecken Elemente der Mithrasreligion, die Gnosis endlich ist ein Synkretismus von hellenischer Philosophie, Religion und Magie mit christlichen Elementen. Im Kampfe mit diesen Sekten haben sich die Dogmen der katholischen Kirche gefestigt. Aber viele Sätze auch ihrer Lehre entsprechen heidnischen Vorstellungen. Die jungfräuliche Geburt ist ein durchaus antiker Gedanke[1], das Wesen Christi erinnert an die Göttersöhne der Griechen[2], die Dreieinigkeit entspricht den überall nachweisbaren Götterdreiheiten[3], im Marienkult erinnert vieles an die große Mutter Isis[4], deren Kult auch in seinen äußeren Formen dem Ritus der Messe gleich sieht.[5] Noch stärker tritt das Fortleben der Antike in gewissen Mischkulten hervor, an denen es innerhalb des Christentums nicht gefehlt hat: auf orphischen Einschlag deutet das Bild des Orpheus in den Katakomben[6]; in der Katakombe der Vibia nennt sich Vincentius einen *antistes numinis Sabazis*[7], jenes mit den dionysischen Unsterblichkeitsmysterien verknüpften Gottes.[8] Und bei Aberkios[9] hat man streiten können, ob er Attisdiener oder Christ war.

Solange ein Volk lebt, sind seine Götter unsterblich. Der alte Polytheismus saß tief in den Seelen der Menschen und war nicht ohne einen Vernichtungskampf, den man scheute, auszurotten. Aber er besaß auch die Fähigkeit, sich in neue Formen zu fügen. Diese benutzte man, um in kluger Umdeutung den alten Göttern die Objekte der christlichen Verehrung zu substituieren. Das zeigen die heiligen Orte und Zeiten. Für die Zeiten ist oben das Beispiel des Sonntags und des Geburtstags Christi gegeben worden[10], der Tag des Herren ist in beiden Fällen an die Stelle der Feier des Helios getreten. Analoge Fälle ließen sich noch zahlreich aus dem kirchlichen Kalender anführen. Für die Orte mögen ein paar Beispiele aus Rom genügen. Im sechsten Jahrhundert wird das Templum Sacrae Urbis und das Templum Romuli zur Kirche der Heiligen Kosmas und Damian, der Tempel der Ceres und Proserpina wird zur Kirche S. Maria in Cosmedin. Im Jahre 604 wird das Pantheon geweiht der S. Maria ad Martyres; die Kirche S. Maria sopra Minerva trägt in ihrem Namen die Geschichte ihrer Entstehung. Bei

---

[1] Fehrle, Kultische Keuschheit, Rel.-gesch. Vers. Vorarb. VI 20.
[2] S. oben 519. [3] H. Usener, Dreiheit, Rhein. Mus. LVIII 1903, 4ff.
[4] S. oben 485. [5] S. oben 488. [6] S. oben 478.
[7] E. Rohde, Psyche II 400 Anm. 1. [8] S. oben 466.
[9] S. oben 496. [10] S. oben 507. 508.

Digitized by Microsoft®

anderen christlichen Heiligen bietet ihre Art und ihre Legende die Möglichkeit, sie an Wesen der antiken Religion anzuknüpfen. Die heilige Pelagia oder Marina ist an Stelle der Ἀφροδίτα πελαγία oder der Venus Marina getreten[1], sie ist der Legende nach zuerst ein buhlerisches Weib, dessen Zeichnung aber mit Zügen aus dem Bilde der Isis und asiatischer Naturgottheiten ausgestattet ist. Die Legende des h. Lukianos von Antiochia hat Züge aus der Dionysossage aufgenommen; er wird auf dem Rücken eines Delphins ans Land gebracht, in derselben Art und zur selben Jahreszeit wie der antike Gott.[2] Sogar eine priapische Gestalt des antiken Pantheons lebt weiter, in der Gestalt des h. Tychon.[3] Und wo die Verehrung solcher Heiligen sich mit jahrtausende altem Volksglauben durchsetzt und verbindet, entsteht eine Religion, in welcher das heidnische Element vielleicht ebenso stark ist als das christliche. Das kann man besonders gut in Süditalien beobachten, wo sich die Vorstellungen der Antike in großer Menge gehalten haben bis zum heutigen Tage[4], und wo man sieht, wie die heidnischen Anschauungen und die christliche Lehre in gegenseitiger Durchdringung einen neuen, eigenartigen Glauben geschaffen haben.

So ist denn der Untergang der antiken Religion zugleich die Genesis des Christentums, unserer eigenen Religion geworden, und dadurch, daß das Christentum Teile des Alten in sich aufgenommen hat, ist auch auf diesem Gebiet unsere Zeit die Erbin der Antike geworden. Man darf sagen: vieles ist im Christentum vorhanden, ohne daß es Christus gelehrt hat, ohne daß es aus dem Judentum übernommen ist, und das alles stammt aus der Religion der Griechen und der Römer. Das ist eine Erkenntnis, die von der üblichen Auffassung des Christentums abweicht. Sie ist nicht bestimmt, den zu stören, der anderen Anschauungen lebt, sie ist nicht darum in der Welt, um den Glauben anderer anzutasten, aber sie will nicht da glauben, wo man wissen kann, und sie soll dem dienen, dem es Bedürfnis ist, auch die religiöse Welt, die ihn umgibt, geschichtlich zu verstehen. Wahrhafte geistige Befreiung auch aus den religiösen Fesseln und Nöten der Zeit wird dem wissenschaftlich Gebildeten nicht durch Negation oder Position, durch Vermittlung oder Umdeutung gewonnen, sondern allein durch geschichtliche Erkenntnis.

---

[1] H. Usener, Legenden der Pelagia, Bonn 1879.
[2] H. Usener, Sintflutsagen 168ff.
[3] H. Usener, Der heilige Tychon, Teubner 1907.
[4] Th. Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche, Bd. I–IV.

Digitized by Microsoft®

REGISTER

VON OTTO WEINREICH

(Die Zahlen nach dem Komma bezeichnen die Anmerkungen; A. verweist auf eine von der vorhergehenden Seite überhangende Anmerkung.)

ABC-Denkmäler 202ff. 229ff.
– christliche 209 ff. 227 ff. 232, 2.
– etruskische 203. 208. 222.
– germanische 211 f. 228. 230.
– griechische 203 ff. 208 f.
– indische 215. [222.
– italienische 229 f.
– lateinische 206 ff. 228.
– liturgische 217 ff. 227 f.
– oskische 208 f. 222.
– zauberkräftig 213 ff. 219 ff.
– Zweck 202. 206. 210 f.
Aberglaube 512 ff. [231 f.
Aberkiosinschrift 496. 538.
Ablanathanalba 515.
Abracadabra 515.
Abraxas 225.
Accius, Epinausimache 68, 2.
Adler, vgl. ἀετός
Adonis 498.
Adoptionsritus 98.
Aeneas 278.
ἀετός 255. 265 f. 506.
Agathodaimon 20.
Agdistis 502.
ἄγγελος ἀγαθός 194.
AIKA (Δική?) 412.
Aion 18. 476.
Aischylos 69. 136 ff. 417. 425 ff.
– Anklage ἀσεβείας 138 f. 430 f.
– Dramen: Agamemnon 153 f. 426.
– Αἰγύπτιοι 112. 116. 144. 149.
– Aitnai 138. 434.
– Alkmene 114. 144.
– Choephoren 142. 153 f.
– Eumeniden 139. 153 f. 426.
– Γλαῦκος 112. 144. 148.
– Hepta 142 f. 150 f. 424. 426.
– Hiketiden 142 f. 149 f. 427.
Aischylos, Dramen: Kyknos 112. 114. 116. 144.
– Orestie 138. 142 f. 153 ff.
– Perser 138. 142 f. 147 f. 424. 426.
– Phoenissen 426.
– Prometheus 112. 142 f. 151 ff. 426.
– Θαλαμοποιοί 112. 116. 144. 149.
– Elegien 140.
– κατάλογος τῶν δραμάτων 111 ff. 141.
– Kunst 155 ff.
– Metrik 156.
– Mysterienprofanation 430 f. vgl. 138 f.
– Paeane 140.
– Religion 158.
– Satyrspiele 115 f. 141.
– Scholien 146 f.
– Threnos 423 ff.
– Tod 139 f.
– Überlieferung 145 f.
– Zahl der Dramen 111 ff. 140 f.
Akademie geschlossen 537.
Albertus Magnus 6. 41. 198.
Alchemie 42 f. 514.
Ἀλήθεια 223.
Alexander d. Gr. 277 f. 283. 518 f.
Alexander von Abonuteichos 521.
Alexandreia, Kulte 482 ff. 492. 535 f.
Allegorie 452. 461.
Alphabete 202 ff. 229 ff. vgl. ABC-Denkmäler.
– am Himmel 223.
– βουστροφηδόν 221 f.
– in religiöser Literatur 217 f.
Alphabetmystik 223 ff.
Alphabetzauber 515.
Altar der Victoria 533 f.
Altarmotiv 381. 402. 427.
Amara 501.
Amaros 501.
Ambrosius von Mailand 532. 534.
Ameinias 137.
Amen 488.
Ἄμμάς 502.
Ammon 20. 484.
Amulete 21. 23. 103. 212. 213, 3. 215 f. 217. 220. 221, 1. 241 f. 322. 514. 517.
ἀναγνωρισμός 403. 426.
ἀνάμνησις 472. 474.
Anaxagoras 10. 407. 454.
angelus bonus 193.
Ἀνταία 79. 84. 125 f. 130.
Antaios 63, 2.
Anthesterien 421.
Anthropogonie, orphische 73 f. 476.
Anthropomorphismus 453.
Ἄνθρωπος 520.
ἀντιένειροι 105 f.
Ἀντῆς 126, 1.
Ἀντίων 126, 1.
Anubis 20 f. 40, 5. 536.
Anubismaske 486.
AΩ 210 f. 223. 233.
ἄωρος 47, 2. 75, 3.
Aphrodite von Kypros 135.
– von Paphos 502. [503.
Apis 160. 484. 491.
Apokalypse, christliche
– orphische 476 f. [478 f.
Ἀπολλώβηξ 5.
Apollon 28. 194. 338, 2. 343. 347 f. 523 f.
– δαφνηφόρος 339.
– Sminthios 72, 3.
Apollontempel, augusteischer 165. 171.
Apollonios von Tyana 225.
– und Christus 523. [522.
Apologeten, christliche
ἀπομάττειν 121. [527 f.
ἅππᾶς 500.
ἀρχιβασσάρα 71.
ἀρχιβουκόλος 71 f. 74. 75, 1. 77 f. 475.
Archilochos 415 f.
ἀρχιμύστης 71. 77.

Digitized by Microsoft®

Arion 419. 422.
Aristophanes 67f. 116ff. 455.
ἄρκτοι 72.
Artemis 346f.
Asche 73. 476.
Astarot 501.
Astarte 492. 497. 501f.
Astrologie 43f. 180ff. 279. 514.
Attis 339, 2. 481. 496ff. 499f. 503. 538.
— und Christus 500.
Augenblicksgötter 359.
Augustus 164ff. 169. 172, 3. 175. 195. 277. 463, 1. 516. 524f.
— Sohn Apollons 518.
Ausonius 532.

Baal 492f. 501.
— von Doliche 493ff.
— von Emesa 493. 495f.
βαβᾶν 127, 3.
Βαβώ 128.
Bad des Götterbildes 499.
Βάκχοι 497.
Barfüßigkeit, rituelle 349.
Βασιλεύς 496.
Basilios von Caesarea 531.
Βασίλισσα 496.
Βασκανία 106f.
Βάσκανος δαίμων 106f.
βαυβᾶν 127, 3.
Baubo 126f.
βαυβών 127. 134.
Βαυβών 127.
Baumkult 497f.
Beelzebub 493.
Benfey 297.
Βερεκυντια 502.
Βῆλος 492f.
Berossos 182f.
Besessenheit 53f.
Biene 263, 2.
Bindezauber 514.
Bindung, magische 321.
Bitys 6.
Blei 44.
Bleitafeln 205. 219. 251.
Blick, böser 321.
Blut der Titanen 73.
Blutriten 501.
Boethius 537.
Bohnen im Zauber 39, 4.
Bolus von Mende 5A.
Βομβώ 128, 1.
Bona Dea 131f.
βουβών 127, 3.
Βουκολίδης 76, 1.
Βουκολόβραϲ 76, 1.
Βουκόλοι des Kratinos 76.
βουκόλος 70ff. 74ff. 99. 103.
βοῦϲ 71. [475. 497.
βούτας 76.
Brief Christi 242.
Briefe der Götter 244.
— des Teufels 250f.
Briefform der Zauberbücher 10. 43, 3. 242.
— von alchemistischen Schriften 183, 2.
Bryaxis 159. 489.
Buchstaben, umgekehrte Form 212.
Buchstabenmystik 223f.
Buchstabenzauber 220, 1. 226. 239. 515. vgl. ABC-Denkmäler.
Bücher vom Himmel gefallen 243.
Bukoleion 77.
Buzygen 76.

Caesar 277. 279.
cancer 190.
Carinondas (Charondas?) 9.
carrus navalis 422. 465.
casa Romuli 165ff. 176f.
Caspar Melchior Balthasar
cautes 261. [247f. 249.
cautopates 261.
Celsus 527.
Ceres 481.
Chairemon 9f.
Chaos 476.
Χαλκιόπη 102.
χαλκόπους 102.
χαλκοσάνδαλος 102.
ΧΜΓ 409.
Χόες 421.
Chor der Tragödie 156f.
Christenverfolgungen 525ff.
Christi Geburt 508. 511. 538.
Χριστὸϲ Ἄνουβις 21.
Χριστὸϲ Πάσχων 374.
Chronos 476.
χρυσοσάνδαλος 101f.
χύτροι 421.
Cicero 162. 462.
Clemens' Stromateis 528.
compitalia 169, 1. 170, 1.
Cornutus 461.
curia Julia 167f.
curiae veteres 167.
Cyprian 199.

Dämonen 90. 105. 321. 417f.
— ausgetrieben 517.
— tiergestaltige 417f.
Dämonenglaube 517f.
Dadophoren 261.
Damia 132.
Damigeron 9. 11. 23, 10. 41f.
Damis 522.
Danaiden 470.
Dante 473. 479.
Daphne 193f.
δαφνηφορία 339f.
Dardanus magus 3. 6.
Defixionen 44. 206. 231. 514.
Delphin, weisendes Tier 489. 539. [137.
Demeter 126f. 132. 135, 1.
Demeterhymnus 126f. 130.
Demetrius von Phaleron 457. 460.
Demokrit 3. 4f. 10. 11, 8. 41, 2. 43.
Dendrophoroi 499.
Diagoras 455.
Diana 346f. 481.
— Aricina 347f.
— Tifatina 347f.
Diebessegen 197. 199.
Δίκα 412.
Dikte 88.
Diktos 88.
Diktynna 88.
Δινδυμηνή 502.
Diokletian 446. 528f.
Dionysos 476.
— auf Schiff 422. 465.
— δενδρίτης 497.
— Εἰραφιώτης 96.
— ἔνδενδροϲ 497.
— Epiphanie 422. 465. 487.
— Ἐρίφιοϲ 96.
— Ἔριφοϲ 96.
— Herr der Seelen 421f.
— ὠμηϲτήρ 107. [464.
— Sminthios 72, 4.
Dionysoskult, unteritalischer 475.
Dithyrambos 76. 415f.
divini, divinae, Wahrsager 181, 2.
Dochmien, Charakter des Verses 50f. 58. 66f. 423f.
Dolichenus 206f. 220. 230. 493ff.
domus Augusti 166. 168.
Doppelaxt 494.
Drachentöter 485.
δρᾶμα, δρᾶν, δρώμενον 429.
Drama des Mittelalters 435.
δράματα τραγικά 415.
Dreieinigkeit 360.
Dreizahl 197. 199. 360. 489.
δρώμενα 428f. [538.
Dysaules 126ff.

Digitized by Microsoft®

Ekstase 319. 465.
Elagabal 495 f.
Elemente 86. 259.
elementum 224 f.
Eleusis 126 ff. 137. 428 ff.
Eidechse 40,2. [467 f.
Eileithyia 79 f.
Εἰραφιώτης 96.
Eiresione 317. 338 ff. 343.
Emesa, Religion von 495 f.
Empedokles 10. 127,2. 472.
Empusa 102. [474.
ἔνειροι 106.
Enneakrunos 353.
Ennius 458.
Enthusiasmus 319 f. 465.
Entmannung 497 f.
Ephesia Grammata 21. 33.
Epikur 459. [488.
Epilepsie 53 f.
Epimenides 10.
ἐποπτεία 118. [312.
Erde, Kinder auf E. gelegt
— Sterbende auf E. gelegt 314.
Erinyen 477.
ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον 95 ff.
Erntefest 332.
Erntemai 317. 332.
Eros 85.
Erz 102.
Essener 492.
ἔτεξα 89.
Etrusker und Römer 171 ff.
εὐαγής 95.
εὐαγγέλια 194,1. 195.
Εὐαγγελίδαι 193. 195.
εὐαγγέλιον 524.
εὐαγγελίς 194.
εὐαγγελιστής 193 ff.
— ὁ ἥρως εὐαγγελιστής 193.
εὐάγγελος 193. 195.
εὐάντητος 78 f. 126. 130.
Euhemeros 457 f.
Εὔνοια 473.
Euphorion 137.
Euripides 76. 363 ff. 454 f.
— Ausgaben 375. [456.
— Chor 400 f. [434.
— Deus ex machina 398.
— Dichtungen 368 ff. [402.
— Dramaturgische Technik
— Dramen: Alkestis 376 f.
Andromache 380 f.
— Bakchen 388. 466.
— Elektra 384.
— Hekabe 379 f.
— Helena 385 f.
— Herakles 48 ff. 58. 60 ff. 381 f.
Euripides Dramen:
Herakliden 380.
— Hiketiden 382.
— Hippolytos 67. 378 f.
— Ion 382 f.
— Iphigenie in Aulis 387 f.
— Iphigenie in Tauris 385.
— Kyklops 388. 418.
— Medea 377 f.
— Orestes 56 ff. 387.
— Phoenissen 396 ff.
— Rhesos 389.
— Troerinnen 383 f.
— verlorene 390 ff.
— Epeisodien 399.
— Erotische Motive 394.
— Fasti scaenici 369. [403.
— Handschriften und Papyri 370 ff.
— Hypotheseis 374 f.
— Metrik 400.
— Motive 394. 403.
— Musikalische Kunst 401.
— Perioden künstlerischen Schaffens 394 ff.
— Porträts 367 f.
— Prologe 397 f.
— Satyrspiele 368 f. 393 f.
— Scholien 374.
— Stellung zum Mythos 396. 398 f. 434.
— Stichomythie 399.
— Tod 367.
— Trilogie 402.
— Typik einzelner Figuren [403 f.
— und Aischylos 370.
— Anaxagoras 407.
— Aristophanes 397.
— Diogenes von Apollonia 407.
— Heraklit 407.
— Rhetorik 399 f.
— Sokrates 407.
— Sophisten 407.
— Sophokles 48 ff. 370.
— Timotheos 401.
— Vasenbilder 390.
— Xenophanes 407.
— Weltanschauung 404 f.
— Zahl der Dramen 368 ff.
ex visu 207. 230.
ἐξάρχειν τὸν διθύραμβον 415. 422.
Fackel 260. 346.
Fasten 498.
fata dicere 180 f.
Faunus 131 f.
Feuer 477.
— vom Himmel 278.
Feuersegen 240.
Fetischismus 318. 321. 337. 483. 496. 503.
Fichte 497 f.
ficus Ruminalis 177 f.
Fluch 514.
Folklore 298 ff.
Formeln, liturgische 95 ff. 119,3. 121. 123 f.
fratres 506.
Frauen, vom Kult ausgeschlossen 265,2. 270. 510.
Fresser der Unterwelt 106 f.
Fruchtbarkeitszauber 337.
Frühlingsumzüge 324 ff.
Fußspur 321.
γάλα 97.
γαλαξίας 97.
Γάλλοι 503.
Gans 40,6.
Geburt, Bräuche bei 312.
— des Asklepios 276 f.
— jungfräuliche 538.
Γέννα 409.
γένος des Dichters 186,1.
Geschlechtliche Enthaltung
Giganten 62. [498.
Gips 120 ff.
Glockeninschriften 213. 217.
γλωσσολαλεῖν 479. [231.
Gluck, Iphigenie 59.
γνῶσις 17. 513.
Gnostisches 1 f. 9. 17 ff. 35. 37. 43,3. 109. 256. 515. 521. 538.
Goethe 296. 516.
— und Aristophanes 59,3.
— und Euripides 58 f. 408.
Götter einander gleichgesetzt 481.
Gold 44. 102.
Goldblättchen, unteritalische 91 ff. 467 f. 472.
Goldene Buchstaben 235.
γοργονεῖα 421. [238.
Gottvereinigung 98. 321. 466 f. 500.
Gratian 532. 534 f.
Gregor von Nazianz 531.
J. Grimm 286. 296 f. 311. 313 A.
Große Mutter 128 ff. 502 ff. vgl. Magna Mater.
Guymond, Iphigenie 59.
Hades 467. 470.
Hände verhüllt 440 ff. 487.

Digitized by Microsoft®

Hände verhüllt, christlicher Brauch 441 ff. 448.
— hellenistischer 447. 487.
— höfischer 445 f.
— persischer 446 f.
— römischer 447,10.
Hahn 40,5.
Halbmond 491.
Ἁμαρτίαι 106.
Handschuh 448.
Harpokrates 20. 24. 40,6.
Haruspizin 517 f.
hastiferi 497.
Hegesias 459 f.
Heiligenkult, semitischer
Heilungswunder 518. [504.
Heilzauber 321 f.
Hekate 79. 88,2. 101 ff. 126.
— χθονία 106. [128. 502.
— kosmische 80.
— Περσία 88,2.
— Προθυραία 80.
— σαρκοφάγος 107.
— ταρταροῦχος 101.
Ἑκάτης δεῖπνα 107.
Helena 521.
ἡλιοδρόμοι 261. 263 f. 506.
Heliogabal 495 f. [508.
Helios 510. 530.
— u. Mithras 261 f. 506. 508.
Herakles Alexikakos 523.
— auf der Bühne 377.
— komische Figur 55,2. 63,2. 127,3.
— μαινόμενος 54.
Hermanubis 20.
Hermes 5 f. 10 f. 37 f. 45.
— Seelengeleiter 421. [106.
Ἑρμοῦ πτέρος 11. 23,6.
Herodes' Kindermord 272 ff.
Heroenkult 193 ff. [519.
Herondas 125. 127. 135.
Herrscherkult 519.
ἱέρακες 265 f.
ἱερὸς γάμος 332. 466. 496.
Hilaria 499. [500.
Himmelfahrt 256. 488. 508. 522.
Himmelsbriefe 234 ff. 243 ff.
— antike 241. 243 ff. [320.
— Bestandteile 239. 243.
— byzantinische 241.
— goldene Buchstaben 235.
— jüdische 244. [238.
— orientalische 239. 242.
Ἵππα 129.
Hippokrates 54.
Höhlenkult 255. 508.
Hölle 477.
Homerverse im Zauber 28,3.
Honig 263.
Ὅρκοι 106.
Horos 20. 25. 75,3. 183. 485.
Ὥρου ὀστέον 36. [190.
Horoskop 180. 182. 184 f.
ὅσιοι μύσται 77; vgl. 94. 101.
Hostanes, s. Ostanes.
Hymnen, Alphabethymnen 217 ff.
— christliche 109 f. 218.
— in Zauberpapyri 29 ff. 104. 106 f.
— κατὰ πόλεις geordnete Sammlungen 69.
— liturgische nachgeahmt 123.
— orphische 33. 69 ff. 92 ff. 109 ff. 123. 217. 475 f.
— Anordnung 78 f.
— Entstehung 33. 87 f.
— und Zauberpapyri 28 ff. 75. 104. 106 f.
— unteritalische 92 ff.
Hymnus von der Seele 255 f.
ὑμνῳδοί, ὑμνοδιδάσκαλοι 74. 78. 475.
ὑποκόλπιος 98.
ὑποκριτής 422.

Iambe 127. 134.
Iambres 9.
Iannes 9 f.
Iao 516.
Ἰδαία 502.
ἰκονόστασις 437.
impetrare, impetrire, impetrabilis 185.
Inkubation 319.
Inspiration 320.
Ionische Philosophie 452 f.
Iphigenie in der Dichtung 58 f.
Isis 20. 23. 26 f. 75,3. 135. 183,2. 339,2. 351. 447 481. 484 ff.
— und Maria 485.
Isispriester 486 f.
— mit verhüllten Händen 447,4. 448.
Isisprozession 486 f.
Isisvesper 487.

Jenseitsglauben 499.
Jenseitshoffnung 523.
Jenseitsvorstellungen 469 ff.
Julia Domna 495. 522.
Julian 509. 527. 530 f.
Juno 496.
— *caelestis* 502.
— Lucina 184.
Juno *regina* 494.
Jupiter Capitolinus 165.
— Dolichenus 493 ff.
— *fictilis* 165.
— *tonans* 165 f.
— Typhon 105.
ius talionis 477.
Justinian 537.
Justinus Martyr 527.

Kabbala 516.
Kaiserkult 519 f.
Kassandra 175 f. 185.
κατάβασις, orphische 473 f.
κατάδεσμοι 514.
Kataloge von Zaubermitteln 36 ff. 513.
καταρχαί 184. 190,1.
καθαρμοί 121 ff.
κάθαρσις 118.
κάτοχοι 160. 490.
Kerberos 470.
κέρνος 600.
Kind auf Erde gelegt 312.
— Herkunft der Kinder 314.
Kind im Haus begraben 313 f.
Kindermord, bethlehemitischer 272 ff. 519.
Kirchen, christliche über antiken Kultstätten 538 f.
κισταφόρος 71. 475.
κόλπος 97 f.
Kombabos 498.
Komet 273. 278. 519.
κομμοί 422 f.
κωμῳδία 418.
Konstantin 529 f.
κωπώ 340.
Kora 418. 421 f. 466.
κόρακες 506.
Korybanten 502.
Kosmogonie, mithrische — orphische 123. [258.
Kotys 497.
Krähe 334. 341. 343.
Krankheit verpflockt 291 f.
Krebs, Sternbild 189 f.
Kriobolien 500.
Kritias 455.
κρύφιοι 506.
Kultübertragungen 480.
— Asklepios 480. [488 f.
— Magna Mater 480. 503.
Kureten 83. 89.
κύβηβος 134.
Kybele 128 ff. 135, 1. 502 f.
κύκλος τῆς γενέσεως 93.
Kynegeiros 137.
κυνοκέφαλος 40, 1.

Digitized by Microsoft®

Labarum 530.
λάβρυς 494.
Lactantius 528.
Land der Toten 315 f.
λαοί (Laien) 78.
Lares compitales 169 f.
Legendenmotive 159. 277 f.
λέοντες, λέαιναι 72. 261 f. 263 f. 265. 506.
Λευκοφρυηνή 502.
Libanios 532.
Lichtbaum 260 f. [284.
Lichterscheinungen 277.
Liebesangeln, poetisches Bild 186 ff.
Liebeszauber 321.
λικναφόρος 71. 475.
λίκνον 118. 120.
Links im Zauber 199. 222.
Liturgie 431 ff.
λόγος 17.
Luceres 171. 174.
Lucmo 171. 173 f.
Lucretius 459.
Lupercalia 169 f. 537.
Lykomiden 69. 91.
Lykophron 175.

Ma 497. 502.
Magie 513 ff. 521.
Magier 24, 6. 252. 255. 272 ff. 282. 508. 519.
Magna Mater 128 ff. 497. 499. 502 ff. 538.
Mahl, sakramentales 261. 263 ff. 270. 505. [336.
Maibaum 317. 328 f. 332.
Maibraut und -bräutigam 329. 350 ff. [331 f.
Maikönig und -königin
Manetho 6. 8. 10.
Manichäismus 538.
Mannhardt 296 f.
Maria und Isis 485. 538.
Marnas 536.
Martin von Tours 536.
Martinslieder 316 ff. 333 f.
Martinsvogel 334.
Masken 420 f.
Matthäusevangelium 272 ff.
— Entstehungszeit 282 f.
Matris 162 f.
Menander 458.
Menippos 244.
Messias 523 f.
Meteorsteine 241.
Μήτηρ θεῶν 20.
μητρόληπτος 503.
Mida 128 ff.
Midas 128 ff.
— Sklavenname 130.
Milch 501.
— und Honig 97. 501.
Milchstraße 97.
miles 260 f. 506 f.
Μιcατίc 128. 133.
μιcήτη 133 f.
μιcητία 133 f.
μιcητός 133 f.
Mise 84. 125 ff.
Misme 127.
Mithradates 278. 283. 505.
Mithras 20. 24. 275 f. 281. 283 ff. 481. 504 ff. 519. 530. 538.
— Darstellungen 258 ff.
— τριπλάcιος 261. [505 f.
— und Christus 508.
Mithraskult 72. 252 ff. 275 ff.
— Ausbreitung 253 ff. 268 ff. 509 f.
— Frauen im Kult 265, 2. 270. 510.
— Kultbilder 256 f. 258 f.
— Symbole 259 f.
— und Christentum 264 f. 268 ff. 275 f. 283 ff. 509 f.
Mithrasliturgie 266 ff. 507 f.
Μιθροβαρζάνης 255.
Monotheismus 160. 492.
Montanismus 538. [516.
Moses 7 f. 9 f. 11. 24. 201.
Mutter Erde 314. 332. 431.
Μυρία 485. [467 f.
Mysterien 69. 77. 91 ff. 120. 122. 131 f. 137. 256 ff. 428 ff. 439. 467 f. 475. 487 f. 499 f.
μυcτήριον 264.
Mystik 463, 1.
Mythologie 309. 355 ff.

Nacktheit 119. 262 f.
Nägel im Zauber 197.
Ναίων 89.
Νάιος 89.
Name 314 f. 321.
navigium Isidis 351. 487.
Nechepso 9 f. 43, 5.
Neid der Götter 517.
Neith 481.
Nekromantie 323.
Nektanebos 9.
Nemesis 90.
νεομύcται 77.
νεοφάνται 77.
Nephotes 8. 10.
Nephthys 27, 4.
Nero 273 f. 281. 285. 518.
Neumond 199.
Neunzahl 283, 1. 351, 3. 353.
Nigidius Figulus 279.
νόcοc ἱερά 53 f. 59.

Offenbarung 318 ff.
Oktoberroß 170.
ὠμοφάγοι 106 f. 465 f.
ὦμοc μόcχου 263, 1.
Ὄνειροι 106.
Onomakritos 468.
Ophitenhymnus 109.
Orakelmotiv 404.
Ὀρεία μήτηρ 502 f.
Origenes 528.
Orpheus 6. 28 ff. 33. 69. 93. 100. 103. 126, 2. 129. 182. 217. 466 ff. 473. 538.
— leierspielend 412. 476.
— Λιθικά 41. [478.
— und Christus 110.
Orphik 69 ff. 121. 452, 1. 466 ff.
— und Christentum 110. 478 f.
ὀρθῶc, orphischer Terminus
ὀcχοφόρια 338. [123, 1.
oscilla 170.
Osiridis planta 36.
Osiris 20. 25 ff. 40, 6. 75, 3. 160. 481. 484 f.
Osiris Apis 490.
Ὀcόραπιc 160.
Ostanes 4. 10 f.
Ostern 499.
Osthanes, vgl. Ostanes.
οὖλοc ὄνειροc 410 f.

Pachomius 224 f.
Pachrates 35. 517.
paganus 531. 536.
παιπάλη 120.
Palaiphatos 456.
Pamphilus περὶ βοτανῶν
Pan 81. [36 ff.
πανάρετοc βίβλοc 7.
Pandora 418. 421 f.
Pantia 81.
Papas 497.
Paracelsus 197.
Parmenides 413.
Pasiphae 88.
Pastophoren 486.
pastores 497.
πατέρεc 265 f. 500. 506.
Paulus 525.
Pelagia 357 f. 539.
Peregrinus Proteus 522.
περιμάττειν 121, 2.
Peripetie im Drama 426 f.
— in Eleusis 428 f.

Digitized by Microsoft®

Πέρσαι im Mithraskult 506.
Persaios 460. 462.
Persephone 467.
Petosiris 9f. 43,5.
Petrus 522.
— und Jesus im Zaubersegen 197.
Pferd, trojanisches 175f.
Pflanzen, im Zauber 35ff.
φαλλικά 417.
Phallophorien 337,1. 340f.
Phamea 162f.
Phanes 476.
Philologie 292ff. 306. 313A.
Philonides 460. [360f.
Philosophen, wundertuend 518.
Philosophie und Religion
Philostratos 522. [452ff.
Phoinix von Kolophon 343.
Phrynichos 63,2. 147. 425.
Physiologus 41.
Physis 81.
Pibeches 8.
pilleus 260f. 263. 275.
Pinienzapfen 341.
πίστις 18.
πιθοίγια 421.
Pitys 6. 10.
Platon 450. 467. 473f. 477.
πλοιαφέσια 351. [523.
πολύανδρος 108.
πολυδαίμων 107f.
Polygnot 477.
Porphyrios 527. 536.
Portunalia 351,3.
Poseidonios 462,1. 474.
praetoria 171.
Priapos 358. 539.
Properz 164ff.
— Codex Neapolitanus 166f. 173f. 187.
— letztes Buch, Disposition 191.
— und Lykophron 175.
Prostitution, sakrale 502.
Protagoras 454f.
Πρωτογόνη 126,3.
Πρωτόγονος 80f. 126,3. 476.
πρωτομύσται 77.
Pseudophokylides 492.
Pyanopsia 338.
Pyrrhos heilt Kranke 518.
Pythagoras 10. 97. 471. 523.

Ramnes 171.
Rationalismus, antiker 456ff.
Raub des himmlischen Schatzes 261f. 506.
Rechts 222. 472.
Regina caelestis 496.
Reinigung 121.
Reise der Seele 315f. 470.
Remus 166f.
Ῥηξίχθων 108.
Rhea 129f. 132. 135,1.
Ring 517.
Rom, Topographie 164ff. 172. 176f. 181.
— und Troja 174ff. 185.
Romanusbüchlein 198. 216. 220,1. 236f. 238f.
Romulus 166f. 171f.
Rot 197.
Runen 211f. 220,1. 226. 239.

Sabazios 76. 84,6. 98. 121. 129. 466. 497. 538.
sacramentum 264. 507.
Sagenbildung 285f.
Salomo 8. 10. 43,3.
Samothrakische Gottheiten
Sandale, eherne 102. [500.
— goldene 102.
Sarapis 20. 159ff. 488ff.
— Kultbild 489.
— Kultlegende 488f.
— Name 490.
— Ursprung 159ff.
Sarapsi 490.
Sarapu 490.
σαρκοφάγος 469f.
Sator-arepo Formel 216.
σάτυροι 417. 438.
Satyrspiel 417ff. 438.
Schauspieler in der Tragödie 142. 156f.
Schemel, heiliger 117f.
Schilf im Ritus 498.
Schlafszenen in der Tragödie 48ff. 403.
Schlag mit Lebensrute 337.
Schlange 98. 131f.
Schmackostern 337,1.
Schmerz, körperlicher dargestellt 55. 67. 403f.
Schuh 119. 316. 516.
Schutzbriefe 234ff. 247.
Schwalbe 341f. [249f.
Schwarz 197.
Schwein 40,3.
Schwert 260f. 263,3.
Seele in Felsen und Quellen in Tieren 471. [471.
Seelenfest 421.
Seelenvogel 316.
Seelenwanderung 93ff. 315.
Segen 196ff. [471.
— gegen Diebe 197. 199.
— Feuer 240.
— Schmerzen 197f.
— Würmer 197.
Semele 466. 476.
Semonides 471.
Seth 20. 26. 484.
sidus Julium 278.
Siebenzahl 19. 265.
Silber 44.
Silene 129. 131,2. 417. 438.
Simon Magus 223. 521.
Σίπυλην ή 502.
Sisyphos 470.
Skeptizismus, antiker 462.
σκιμπους ἱερός 117f. [468.
Sminthios 72,3. [116f.
Sokrates bei Aristophanes
Sol invictus 253. 264. 510.
Soloni 173f.
Solonius ager 173f.
Sommer und Winter 325.
Sommertag 317. 324ff. [337.
Sondergötter 359.
Sonnenfinsternis 519.
Sonnengott 498. 510. 521.
Sonntag 264f. 506. 511. 538.
Sophokles 142. 364. 367.
— Philoktet 55f. [379. 433.
— Trachinierinnen 48ff. 55.
Σωτήρ 524. [58. 60ff.
σφαῖραι 43. 180. [481.
Spiele zauberkräftig 432.
Spielkarten, Schaden bringend 250.
Spottcrucifix 484.
Springwurzel 39.
Steinbücher 41.
Steine im Zauber 41ff.
— von Riesen geschleudert 53,2.
Steinfetische 503.
Steinkult 496.
Steinwurf in Schlaf versenkend 53.
στέφανος 95. [68. 404.
Sterbeszenen der Tragödie
Stern der Weisen 272.
Sternbilder 184. 189f.
Sternerscheinung als Omen 273f. 276ff. 283.
Stier 258. 262. 505.
Stierkult 494.
Stieropfer 500.
Stoa 450. 460ff.
Stoisches in orphischen Hymnen 87.
στοιχεῖον 224f.
στοιχειοῦν 225.
Strauß, D. F. 286.
Sühnfeste, römische 171,1.
Sündenbewußtsein 479. 482.
Symmachos 534.
Sympathie 322.
συνάντημα 79. 126.

Digitized by Microsoft®

Tage, unglückliche 196. 199.
Talion 477.
Tantalos 470.
Tarentinus senarius 99.
τάριχος 44,2.
Tarmoendas 9.
Τάρταρα 29,4.
Ταρταροῦχος 101. 103.
Taube 40,7.
Taufriten 264. 268. 270. 488.
Taurobolien 500. 506.
ταῦροι 72.
Technopägnien 11,8.
τελεταί 479.
Tetralogie 143 f.
Teufelsbriefe 250 f.
Thales 453.
Thargelia 338.
theatrum Marcelli 167 f.
θεῖος ἀνήρ 518. 523.
— ἄνθρωπος 520 ff.
Theodoros der Gottesleugner 457.
Theodosius 531 f. 534 f.
Theogonie, orphische 74. 81 f. 476.
Theophilos, Bischof von Alexandreia 535 f.
Θεὸς ὕψιστος 492.
Therapeuten 492.
Thespis 419.
Thespiskarren 422.
Thoth 6. 20. 27.
Θφή 8. 10.
Threnos 403. 423 ff. 438.
Thyrsosstab 341.
Tierchöre 418.
Tierdämonen 318.
Tiere im Zauber 39 ff.
— weisende 319.
Tierkult 483.
Tiermaske 419 ff.
Timoleon 278.
Timotheos, Perser 401.
Timotheos von Athen 159. 488. [280 ff. 505.
Tiridates 24,6. 252. 257.
Titanen 71. 73 f. 83. 106. 121 f. 182. 476.
τίτανος 73. 122.
Tities 171. 173.
Titus Tatius 171. 174.
Tod 315.
— als Name 325, 2.
Todaustreiben 325, 2. 327.
Tonsur 486.
Totenbeschwörung 517.
Totenklage 422 ff.
τραγῳδία 418 f.
Tragödie, αἴτια enthaltend 433 f.
Tragödie, Aristoteles' Theorie 415 f.
— Entstehung 414 ff. 435 ff.
— in Ägypten 436 f.
— in Japan 414. 436.
— in Indien 414. 436.
— und Chorlyrik 416.
— und Dionysoskult 415 ff.
— und Dithyrambos 415 f.
— und Mysterien 428 ff. 439.
— und Satyrspiel 416 ff.
— und Tänze, primitive 432.
— und Threnos 423 ff.
— und Wirkungen 432 f.
τράγοι 72. 418 ff.
Traum 517.
Traummotiv 404.
Trilogie 143 f. 148.
Tritopatores 90 f. 421.
Trudenkopf 199.
Τύχαι 18, 8.
Tyche 90. 458.
Tychon 539.
Typhon 20. 26. 103 ff. 484 f.
Τυφῶνος ὀστέον 36.

Unsterblichkeitsglaube 464 ff.
Untergang der antiken Religion 449 ff. [471 ff.
Unteritalische Orphik 91 ff.
Unterwelt 93 ff. 470 ff.
Unterweltsdarstellungen, unteritalische 100. 473.
Unverwundbarkeit 234 ff.
Usener 354 ff. [247.

Valentinian 534.
Vegetarianer, antike 163.
Vespasian heilt Kranke 518.
Vesta 170. 535.
vexilla 349.
Victoria 533 f.
Virgo caelestis 496. 510.
Vision 319.
Volkskunde 287 ff. 301 ff.
— und Anthropologie 303 ff.
— und Ethnographie 303 ff.
— und Philologie 292 ff. 302 ff.
— vergleichende 295. 309.
Volksmedizin 291.
Votivtafeln 204.

Wahnsinn 53 f. 403. 503.
Wandgemälde aus Ostia 317. 344 ff.
Wasser im Isiskult 487 f.
Weisen aus dem Morgenland 272 ff.
Weiss 197.
Welt, Glieder Gottes 31 f.
Weltuntergang 182 f.
Widderfell 117 f. 122.
Wiedergeburt 315. 468. 488. 500. 506. [178, 1.
Wölfin, Heroen säugende
— römische 172. 176 ff.
Wunder 518.
Wundertäter 518. 520 ff.

Xenokrates 474.
Xenophanes 453 f. 461. 468.

Y, Symbol der Pythagoreer 472. 484 f.

Zagreus 476.
Zahlenmystik 22.
Zamolxis 10.
Zauber 1 ff. 47, 2. 196 ff. 213 ff. 217, 1. 226 f. 239. 247. 320 ff. 513 ff.
Zauberbücher 3 f. 513 ff.
— antike 241. 266.
— hessische 196 ff.
— Titel: Albertus Magnus 198. 216. 239.
— Fausts Höllenzwang 201. 230.
— Feuriger Drache 198 f.
— 6. und 7. Buch Mosis 201.
— Romanusbüchlein 189. 216. 220. 236 f.
Zaubermittel 35 f. [238 f.
Zauberpapyri 1 ff. 201. 213 f.
— Ägyptisches 75 ff. [513 f.
— Christliches 18.
— Gnostisches 17 ff. 35.
— Jüdisches 20. 24.
— Orphisches 28 ff. 75.
— Quellen, angebliche 3 ff.
— Sprachliches 17.
— Zeit 34 ff. 87.
Zauberspruch 196 ff. 309
— Allitteration 197. [320 ff.
— Reim 197.
Zauberworte 21 ff. 200 f. 214 f. 220. 247.
Zenon 460. 462. [528 f.
Zeugung, übernatürliche
Zeus Ἀπομύιος 493.
— Euangelios 194, 1.
— Labranios 495.
— λαβράυνδος 495.
— Νάιος 89.
— Panamaros 501.
Zoroaster 8. 10. 254.

Druck von B. G. Teubner in Dresden.

Digitized by Microsoft®

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin.

Eine Mithrasliturgie. Erläutert v. **Albrecht Dieterich.** 2. Aufl. besorgt v. Richard Wünsch. Geh. *M.* 6.—, geb. *M.* 7.—

„Der größte und unmittelbarste Gewinn, den auch der außerhalb der geheiligten Schranken der Mysterienkunde Stehende von dem Buche haben wird, ist die aus demselben gewonnene Möglichkeit, einen verständnisvollen Blick in diese ihm sonst verschlossene Welt hinein zu werfen ... Wir scheiden von dem hochinteressanten Buch mit dem aufrichtigsten Dank für die reiche Belehrung und vielfache Anregung, die es uns geboten hat, und empfehlen seine Lektüre allen, die sich mit religionswissenschaftlichen Studien befassen, aufs angelegentlichste." (Wochenschrift für klassische Philologie.)

Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion von **Albrecht Dieterich.** Geh. *M.* 3.20, geb. *M.* 3.80.

„...Dies in Kürze der Inhalt des großzügigen Buches, das natürlich auch nebenher eine Menge wertvoller Hinweise und Andeutungen gibt. Aber seine Bedeutung liegt nicht in den einzelnen Erkenntnissen, die es gewinnt, sondern in der Anschauung, von der es getragen ist.... In Dieterichs letzten Arbeiten finden wir das konsequente Bestreben, die alte Volksreligion selbst wiederzugewinnen, und 'Mutter Erde' führt gerade zu dem, was wir Mythologie zu nennen pflegten, zurück, erfüllt es aber mit neuem Inhalt durch besonnene Anwendung der vergleichenden Methode, gegen die in dieser Form kaum jemand etwas einzuwenden haben wird." (Deutsche Literaturzeitung.)

Sommertag. Von **Albrecht Dieterich.** Mit 3 Abbildungen im Text und auf 1 Tafel. Geh. *M.* 1.—

Von dem Kinderfest des Sommertages ausgehend, zeigt der Verfasser, wie das, „was einst in deutlichen, wenn man will, rohen Formen als heilige Handlung der Religion des ganzen Volkes begangen ward, nun zu den Kindern, wenn man einmal so sagen darf, herabgekommen, ein liebliches Kinderfest geworden ist, das die mächtigen geheimnisvollen Zauberriten der Zeugung und Fruchtbarkeit im fröhlichen Spiel der Kleinen lieblich verschleiernd bewahrt hat". Er zeigt, daß nicht nur bei unseren germanischen Vorfahren, sondern auch im klassischen Altertum gleiche Gebräuche bestanden haben, und zwar besonders an zwei nach sachkundigem Urteil „hinreißenden Zauber" auf den Betrachter ausübenden Bildern aus Ostia, die einen ganz ähnlichen Aufzug von Kindern darstellen, wie ihn unser „Sommertag" heute bietet.

Vorträge und Aufsätze. Von **Hermann Usener.** Mit einem Bilde Useners. Geh. *M.* 5.—, geb. *M.* 6.—

Aus den noch nicht veröffentlichten kleineren Schriften Useners ist hier eine Auswahl von Vorträgen und Aufsätzen zusammengesetzt, die für einen weiten Leserkreis bestimmt sind. Sie sollen „denen, die für geschichtliche Wissenschaft Verständnis und Teilnahme haben, insbesondere aber jungen Philologen Anregung und Erhebung bringen und ihnen ein Bild geben von der Höhe und Weite der wissenschaftlichen Ziele dieses großen dahingegangenen Meisters und dieser Philologie". Den Inhalt bilden die Abhandlungen: Philologie und Geschichtswissenschaft, Mythologie, Organisation der wissenschaftlichen Arbeit, über vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte, Geburt und Kindheit Christi; Pelagia, die Perle (aus der Geschichte eines Bildes). Als Anhang beigefügt ist die Novelle „Die Flucht vor dem Weibe", die als Bearbeitung einer altchristlichen Legende sich ungezwungen anschließt.

„Daß Albrecht Dieterich, der U. persönlich wie wissenschaftlich besonders nahe stand, in der vorliegenden schönen Sammlung einem Plane von U. selbst folgend zunächst die für einen weiteren Leserkreis geeigneten Stücke vereinigt hat, ist um so mehr zu begrüßen, als in ihnen die Sonderart des Menschen und des Gelehrten in harmonischer Vereinigung sich ausprägt und auch dem Fernerstehenden einen Begriff davon zu geben vermag, was U. bedeutet hat." (Literarisches Zentralblatt.)

Der heilige Tychon. (Sonderbare Heilige. Texte und Untersuchungen I.) Von **Hermann Usener.** Geh. *M.* 5.—, geb. *M.* 6.—

Auf Grund der zum Teil bisher unveröffentlichten Texte von zwei hellenischen Göttern, die man nicht im christlichen Himmel erwarten sollte, von Priapos und Aphrodite, wird gezeigt, daß sie tatsächlich von der christlichen Kirche übernommen und zu Heiligen umgebildet worden sind. Die Untersuchung über das leider sehr lückenhaft erhaltene Leben des heiligen Tychon ist verknüpft mit sprachlichen, rhythmischen und literarhistorischen Erörterungen.

„Die großartigen Eigenschaften Useners, seine tiefgründige Gelehrsamkeit und glänzende Kombinationsgabe, seine vorbildliche Sauberkeit und Exaktheit in der philologischen Technik treten auch in diesem posthumen Werke hervor." (Berliner Philologische Wochenschrift.)

Digitized by Microsoft®

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin.

Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Von **Richard Reitzenstein.** Geh. ℳ 12.—, geb. ℳ 15.—

Das Buch ist bestimmt, die religiösen Neubildungen, welche das Eindringen des Griechentums im Orient hervorrief, auf einem engen Gebiet zu verfolgen. Es nimmt zur Grundlage die von der Theologie wie Philologie gleichmäßig vernachlässigten Hermetischen Schriften und sucht zunächst deren Grundcharakter, Zusammenhänge mit den Zauberpapyri und Verhältnis zur altägyptischen Religion zu bestimmen. Es ergibt sich, daß mindestens seit Beginn unserer Zeitrechnung in Ägypten eine Fülle kleinerer Gemeinden bestehen, deren Gründer nationale Traditionen, uralte Anschauungen, die zum Teil nur noch im Zauber und Volksglauben fortleben, mit neuen Gedanken, wie den Grundlehren der astrologischen Religion oder babylonischen bzw. persischen Mythen, verbinden und ihr System in die Formeln und Begriffe der griechischen Philosophie kleiden.

Die Wirkung dieser weit über Ägypten hinaus verbreiteten hellenistischen Literatur von Visionserzählungen, Predigten und Lehrschriften zeigt sich einerseits in dem Judentum, und zwar hier etwa von neutestamentlicher Zeit bis ins Mittelalter hinein, andererseits in der frühchristlichen Literatur. Aber zahlreich scheinen die Entlehnungen einzelner literarischer Typen, Bilder, Begriffe und Formeln, z. B. in dem Hirten des Hermas, dem Martyrium Petri, den Logia Jesu, aber schwächer auch schon in einzelnen Teilen der Apokalypse, des vierten Evangeliums und der paulinischen Briefe. Die Kenntnis dieser hellenistischen Propheten läßt uns ferner Persönlichkeiten wie Philo in schärferem Lichte erscheinen und verhilft vielleicht zu einer genaueren Kenntnis der Geschichte des Platonismus im Orient.

Hellenistische Wundererzählungen. Von **Richard Reitzenstein.** Geh. ℳ 5.—, geb. ℳ 7.—

Das Buch soll nicht eine erschöpfende Aufzählung der hellenistischen Wundererzählungen bieten, sondern zunächst ihren literarischen Charakter, ihre Technik und die zugrunde liegenden ästhetischen Theorien an ausgewählten Beispielen erläutern und die phantastische Erzählung durch die verschiedenen Literaturzweige (Satire, philosophische Memorabilien usw.) verfolgen. Das Ziel war dabei eine möglichst scharfe Scheidung der verschiedenen Arten hellenistischer Erzählung und besonders die Sonderung der Wundererzählung von dem Roman. Der kürzere, zweite Teil ist dieser Literatur allein gewidmet und sucht an zwei den Thomas-Akten entlehnten Beispielen die Stärke der literarischen Abhängigkeit der frühchristlichen von den gleichzeitigen heidnischen Erzählungen zu erweisen und zugleich aus dieser volkstümlichen Literatur Schlüsse auf die Anschauungen breiter heidenchristlicher Kreise zu ziehen.

Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. Von **Richard Reitzenstein.** Geh. ℳ 4.—, geb. ℳ 4.80.

Das Buch möchte eine Ergänzung zu A. Dieterichs „Mithrasliturgie" bieten. Ausgehend von der Tatsache, daß Paulus die Scheidung der Menschen in Pneumatiker und Psychiker den hellenistischen Mysterienreligionen entnommen hat, andrerseits der Beobachtung, daß wir die theologischen Abschnitte des XI. Buches der Metamorphosen des Apuleius nur ins Griechische zurück zu übertragen brauchen, um die Grundbegriffe und technischen Worte auch zahlreicher anderer Mysterien in ihrem ursprünglichen Zusammenhang wiederzufinden, hebt es einerseits die Grundvorstellung schärfer hervor, aus der die dort erklärten Kulturgebräuche und Bilder hervorwachsen, andererseits schildert es die Verinnerlichung der Mysterien von der rohen Zauberhandlung zur schriftlichen Darstellung rein seelischer Erlebnisse. Sodann weist der Verfasser die Bedeutung des hellenistischen, der Mysterienfrömmigkeit entlehnten Elementes neben dem jüdischen in der Theologie des Apostels Paulus nach und zeigt an einzelnen Beispielen, was die Wortgeschichte zum Verständnis des Werdeganges des Apostels beitragen kann. Endlich bietet er noch philologische Beiträge zur Beantwortung der Frage nach dem Wesen des christlichen Gnostizismus.

Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus von **Walter Otto.** 2 Bände. Geh. je ℳ 14.—, geb. je ℳ 17.—

Das Buch will vor allem von der Organisation der Priesterschaft, von der Laufbahn der einzelnen Priester, ihrer sozialen und staatsrechtlichen Stellung, sowie von den inneren Zuständen der Tempel, ihrem Besitz, ihren Einnahmen und Ausgaben und ihrer Verwaltung ein anschauliches Bild entwerfen und im Anschluß hieran das Verhältnis von Staat und Kirche im hellenistischen Ägypten untersuchen. Dabei wird versucht, soweit als möglich die Entwicklung der einzelnen behandelten Institutionen zu zeichnen und Feststellungen über ihren ägyptischen, griechischen oder hellenistischen Ursprung zu treffen. Außer der altägyptischen Kirche sind auch die anderen damals in Ägypten bestehenden heidnischen Kultgemeinschaften berücksichtigt worden. Die Darstellung baut sich vor allem auf den uns durch die griechischen Papyri, Inschriften und Ostraka gelieferten reichhaltigen Angaben auf.

Digitized by Microsoft®

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin.

Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen. Untersucht von **Martin P. Nilsson.** Geh. *M.* 12.—, geb. *M.* 15.—

„Die Untersuchung der griechischen Feste durch N. ist also ein höchst verdienstliches Unternehmen auch in ihrer Beschränkung auf die nicht attischen Feste. Er beherrscht den einschlägigen Stoff und die zugehörige Literatur in hervorragender Weise: er dient uns mit Parallelen aus dem Kultus der Inder, Ostjaken, Russen, Semiten u. a. und ist zu Hause in den grundlegenden Werken von Farnell, Frazer, Harrison, Mannhardt, Usener usw.“ (Berliner Philologische Wochenschrift.)

Opferbräuche der Griechen. Von **Paul Stengel.** Mit Abbildungen. Geh. *M.* 6.—, geb. *M.* 7.—

In diesem Bande hat Paul Stengel auf vielfachen Wunsch seine bisher in verschiedenen Zeitschriften verstreuten Aufsätze zum griechischen Sakralwesen in erweiterter und vielfach umgestalteter Form gesammelt. Neben Untersuchungen über einzelne Kultbegriffe wie *θυηλαί* und *θυλήματα*, *θύειν* und *θύεσθαι*, *οὐλαί*, *χέρνιψ*, *κατάρχεσθαι ἐνάρχεσθαι*, *ἐπάρξασθαι δεπάεσσιν* u. ä. werden allgemeine Kultfragen, wie „die Speiseopfer bei Homer“, „chthonischer und Totenkult“, „der Kult der Winde“, „Opferspenden“, „Wild- und Fischopfer“, „Buphonien“ u. a. behandelt. Von der Erkenntnis ausgehend, daß die sicheren Tatsachen, die der zäh sich erhaltende Kultus uns überliefert, der zuverlässigste Führer zum Verständnis antiker Religiosität sind, darf der Verfasser wohl den Anspruch erheben, unser Wissen nicht nur in Einzelheiten berichtigt und geklärt, sondern auch tiefere und umfassendere Zusammenhänge in helleres Licht gerückt und so einen beachtenswerten Beitrag zur Geschichte der antiken Religion geliefert zu haben.

Abhandlungen zur römischen Religion. Von **Alfred von Domaszewski.** Mit 26 Abbildungen und 1 Tafel. Geh. *M.* 6.—, geb. *M.* 7.—

In diesem, dem Andenken A. Dieterichs gewidmeten Buche vereinigt D. seine weit verstreuten und deshalb bisher schwer zugänglichen Abhandlungen zur römischen Religion, die mit Erfolg manchen bisher dunklen Punkt unserer Kenntnis der Entwicklungsgeschichte der römischen Religion, wie ihrer Wirkungen auf die Geschichte und die staatlichen Institutionen aufhellen. So behandelt D., indem er methodisch neben den Berichten der Schriftsteller Denkmäler aller Art, wie Bildwerke, Inschriften, Münzen usw. als unmittelbare Zeugnisse religiöser Vorstellungen verwendet, u. a.: „Die Tierbilder der Signa“, „Die politische Bedeutung des Traiansbogens in Benevent“, „Silvanus auf lateinischen Inschriften“, „Die Familie des Augustus auf der Ara Pacis“, „Die Schutzgötter von Mainz“, „Die Festzyklen des altrömischen Kalenders“, „Die politische Bedeutung der Religion von Emesa“, „Die Triumphstraße auf dem Marsfelde“. So verschiedenartig der Inhalt dieser Abhandlungen ist, so durchzieht sie alle als einigendes Band der Gedanke, daß die schöpferischen Ideen, welche die älteste Religion der Römer erzeugt haben, im Laufe vieler Jahrhunderte immer wieder tätig waren, neue Formen zu entwickeln, und daß somit die Gebilde, wie sie unter dem Einfluß fremder Kulte in so bunter Fülle entstanden, die Möglichkeit bieten, die Entstehung der ältesten Formen zu erkennen.

Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Von **Franz Cumont.** Autorisierte deutsche Ausgabe von Georg Gehrich. Geh. *M.* 5.—, geb. *M.* 6.—

„Das Werk eines Meisters über eine Reihe brennender Fragen zu lesen, ist immer eine Freude. Die Freude wird dem zuteil, der sich in die vorliegende Schrift Cumonts vertieft.... Bei Cumonts religionsgeschichtlicher Darstellung hat man das angenehme Bewußtsein, eine Stoffauswahl zu erhalten, die nicht im Dienste einer bestimmten religionsgeschichtlichen Gesamtanschauung steht. Gerade darum ist Cumont ein guter Wegweiser für den, der das Verhältnis des Urchristentums zu seiner religiösen Umwelt verstehen will....“ (Theolog. Literaturblatt.)

Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit. Von **Franz Cumont.** Autorisierte deutsche Übersetzung von Georg Gehrich. 2. Auflage. Mit 9 Abbildungen im Text und auf 2 Tafeln, sowie 1 Karte. Geh. ca. *M.* 5.—, geb. ca. *M.* 5.60.

„Durch das ganze Buch geht derselbe streng kritische, sich selbst bescheidende, historische Zug, der dem großen Werke Cumonts die verdiente Anerkennung der Kenner eingetragen hat. Wie dieses sicherlich die Einzelforschung noch lange (namentlich zur Feststellung mithrischer Elemente in nicht ausgesprochen mithrischen Quellen) anregen wird, so wird auch dieser gelungene Auszug in dem ihm bestimmten weiteren Leserkreis segensreich wirken, in dem er beitragen wird zum historischen Verständnis religiöser Probleme.“ (Wochenschrift für klass. Philologie.)

Digitized by Microsoft®

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin.

Zwei griechische Apologeten von **Johannes Geffcken.** Geh. ℳ 10.—, geb. ℳ 11.—

Das Buch gibt zunächst eine kurze Geschichte der Anfänge der Apologetik bis auf Aristides (Streit der Philosophen über den Polytheismus, über Opfer und Götterbilder, Anschauungen der jüdischen Hellenisten, apologetische Kämpfe gegen die Griechen), dann folgt eine Ausgabe des Aristides und der dazu gehörige Kommentar, eine kurze Würdigung Justins und Tatians, dann wieder eine Ausgabe des Athenagoras mit Kommentar, zum Schlusse wird noch die weitere Entwicklung der Apologetik und der literarische Kampf zwischen Christen und Heiden bis zum 6. Jahrhundert geschildert. Neben der Erkenntnis der einzelnen Streitmittel und Motive wurde besonders versucht, das Bild der hervorragenden Kämpfer in beiden Lagern plastisch herauszuarbeiten. Das Buch kann somit als eine Art Geschichte der altchristlichen Apologetik dienen.

Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter. Mit einer Übersetzung der beiden Reden. Von **Georg Mau.** Geh. ℳ 6.—, geb. ℳ 7.—

„Diese Reden Julians, die wie kaum eine andere Schrift die Vermischung der religiösen Bestrebungen der Zeit, insbesondere der Helios-Mithras-Religion, mit der neuplatonischen Philosophie kennen lehren, bieten doch dem Verständnis außerordentliche Schwierigkeiten. Eine genaue Kenntnis der Terminologie des Neuplatonismus ist dafür unerläßlich. Und nach dieser Seite liegt auch der Hauptwert der hier gebotenen Erklärungen. Eine umfassende Belesenheit in der neuplatonischen Literatur setzt den Verfasser in den Stand, die Geschichte der einzelnen Begriffe innerhalb dieser Schule, oft mit Rückblicken bis auf Aristoteles und Plato, zu verfolgen. Damit bietet das Buch eigentlich mehr, als der Titel anzudeuten scheint. Keiner, der sich mit dem Neuplatonismus beschäftigt, wird an den hier gegebenen Untersuchungen über einzelne Begriffe oder philosophische Lehren vorübergehen können." (Kantstudien.)

Mystik in Heidentum und Christentum. Von **Edvard Lehmann.** Vom Verfasser durchgesehene Übersetzung von Anna Grundtvig geb. Quittenbaum. Geh. ℳ 1.—, geb. ℳ 1.25

Verfolgt in glänzender Darstellung die Erscheinungen der Mystik, „dieses Menschheitweines, der da erquickt, aber auch berauscht und erniedrigt", von der primitivsten Kulturstufe durch die orientalischen Religionen bis zur griechischen Mystik, erörtert dann eingehend die mystischen Phänomene in den griechischen Kirchen und versucht die Mystik in der griechischen wie in der römischen Kirche, bei Luther und den Quietisten, wie ihren Einfluß auf die Romantiker zu schildern.

Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde von **Ernst Samter.** Mit 7 Abbildungen im Text und auf 3 Tafeln. Geh. ℳ 6.—, geb. ℳ 7.50.

Das Buch, ein Beitrag zur „vergleichenden Volkskunde" im Sinne von A. Dieterich, behandelt die verschiedenartigen Bräuche und Riten, die sich bei allen Völkern primitiver Kulturstufen vor allem an die wichtigsten Ereignisse des Lebens, an Geburt, Hochzeit und Tod anknüpfen, und sucht die Bedeutung dieser Riten durch genauere Untersuchungen und Vergleichungen im einzelnen zu ermitteln. Dabei werden neben modernen Volksbräuchen und den Bräuchen der „Naturvölker" insbesondere zahlreiche Riten der Griechen und Römer behandelt, so daß das Buch neben seinem allgemein volkskundlich interessanten Inhalt mancherlei beachtenswerte Beiträge zum Verständnis der antiken Religion liefert.

Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten. Von **Troels-Lund.** Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Übersetzung von Leo Bloch. 3. Auflage. Geb. ℳ 5.—

Das Neue in der Ansicht des Verfassers und das, was dem Buche vor allem seinen hohen Wert verleiht, kommt in dem genialen Versuch zum Ausdruck, den treibenden Gedanken in der bisherigen Entwicklung des menschlichen Geistes zu zeigen. Die Fragen, welche nach Troels-Lund immer von dem Menschengeschlecht zu beantworten versucht worden sind, sind dieselben, welche das Dasein immer aufs neue stellt: Was sind Licht und Dunkel, Tag und Nacht, und wie weit ist's von der Erde bis zum Himmel? — Indem uns der Verfasser die ganze Kulturentwicklung als entsprossen aus den auf jene Fragen gegebenen Antworten zeigt, stellt er nicht nur vieles von dem bisher Bekannten in ungewohntes und eigentümliches Licht, sondern eröffnet auch ganz neue und überraschende Aussichten. Sein Nachweis der Übereinstimmung zwischen den natürlichen Verhältnissen der Länder und der dort entsprossenen Religion, zwischen der Lebensansicht eines Buddha, eines Jesus von Nazareth und der sie umgebenden Natur gehört zu dem Tiefsten und Schönsten, was je darüber gesagt worden ist.

Digitized by Microsoft®

Digitized by Microsoft®

Digitized by Microsoft®

PA
27
D5

Dieterich, Albrecht
Kleine Schriften

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Digitized by Microsoft®